

240307

349.297:Z37L A

الزركشي - بدو الدين

لقطة العجلان



لقطة العجالات

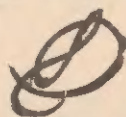
تأليف

الامام بدر الدين الزركشي

ترجم

باعت النهضة الفكرية

السيد بلال الدين نقاشي لديني



١٣٥٣ - ١٩٣٤

49961

مكتبة ابن العربي بدمشق
١٣٥٣ - ١٩٣٤
مكتبة ابن العربي بدمشق

Cast. Oct. 1934



جميع الحقوق محفوظة

راجع ترجمة المؤلف الامام الزر كشي
في مقدمة الشارح الامام القاسمي (ص ٤)

بطلب من :

مكتب النشر العربي

ص.ب. ٩٣٥ دمشق (سورية)

السيد جمال الدين القاسمي

(١٢٨٢ - ١٣٣٢ هـ)

لمعالي العلامة الكبير

محمد بك كرد علي

وزير معارف سورية السابق ورئيس المجمع العلمي العربي

تلد الأولاد أن كل يوم أولاداً وتطوي الأرض أناساً لا يحصي
عددهم غير خالقهم ولكن من يؤثرون الأثر النافع فيذكرون في
حياتهم وبعد مماتهم أقل من القليل وأقل منهم في أهل هذا الشرق
التعس وفي أهل الاسلام خاصة وذلك لأن العلم الاسلامي بعد أن
هبت أعاصير الاختلافات في القرون الوسطى وحاربت حكومات
نلك الأيام رجالات المعقولات وأحرار الافكار ضعف مستوى العقول
لأنها لم يطلق لها العنان ونقصت المهمة لأنها لم تجد منشطاً فقل جداً
النافعون النابهون .

وما نفس لانفس ما وقع لشيوخ الاسلام بل عالم السنة وإمام الائمة
ومجدد شباب الخنيفية السمحاء نقي الدين بن تيمية فقد عذب سيف
القرن الثامن سنين كثيرة في سجون القاهرة والاسكندرية
ودمشق وناله من اذى اذعياه العلم في عصره حسداً منهم لمكانته ما

يبكي تذكره المقل ويهون بعده كل اعتداء على العلماء بنالهم من أهل
الحشو والجود .

ومن قرأ تاريخ رجالنا في القرون الثلاثة التالية اي في القرن
الثامن والتاسع والعاشر او القرون الثلاثة التي سبقتها أي الخامس
والسادس والسابع يعرف ان كثيرين قضوا شهداء افكارهم وعذبوا
وأوذوا في سبيلها لانهم رأوا غير مارآه العلماء الرسميون ومن مالا هم من
ارباب الزعامات في ايامهم .

ومنذ اضطر مثل حجة الاسلام ابي حامد الغزالي في القرن الخامس
ان يهجر العراق تخلصاً من حاسديه الذين لا يعدمون عند ما تبصح
إرادتهم حجة للاستعانة بالسلطة الزمنية للنيل من اربى عليهم وايقاف
تيار افكاره الى عصر ابن تيمية الذي ناله ما ناله في مصر والشام
حتى قضى في سجن دمشق شهيد الاصلاح الى ان جاء القرن العاشر
والذي يليه من القرون وقد اصبحت العلوم رسمية والمدارس صورية
والاوقاف المحبوسة على العلماء مأكولة مهضومة — منذ جرى كل هذا
والامة لانكاد تفرح لها بعالم حقيقي يكسر قيود التقليد ويقول
بالأخذ من كل علم فندر النبوغ لانه ندر ان يلقى العالم ما ينشط عزيمته
وكان قصارى من تسمو به الهمة الى اخذ نفسه بمذاهب التعلم والتعليم
ان يقتبس من كتب الفروع ما لا يخرج به عن مألوف معاصريه ، ومن
حكم عقله في بعض المسائل كان اتهامه بامانته من ايسر الاشياء

وطرده من حظيرة الخطوة لدى العامة ومن سمو انقسم بالخاصة من
الامور المتعارفة اما التضييل والتكفير والتبديع والتفسيق فهذا لا يخلو
منه عالم يريد ان يخرج بالناس من الظلمات الى النور .

ولكن ارادة المولى سبحانه قضت بان لا تحرم هذه الامة من اعلام
يصدعون بالحق فيجددون لها امر دينها ويستطيعون الاذى في ائارة
العقول والرجوع بالشرع الى الحد الذي رسمه الشارع واصحابه والتابعون
والائمة الهادون المهذبون ومن هؤلاء المجتهدين نابغة دمشق فقيدنا
العزيز السيد جمال الدين القاسمي الذي يعرفه قراء هذه المجلة (١) بما نشره
في سنيها الماضية من آثار علمه وادبه فقد قضى حياة طيبة ولم يعقه
عن الاشتغال ما لقيه من تشييط المشبطين في اول امره وتنغيص الحاسدين
في اواسط عمره ممن لا يخلو منهم مصر ولا عصر خصوصاً في بلاد
يستمد منها كل شيء من ولادة امرها .

نشأ السيد القاسمي من بيت فضل وفضيلة وكان والده وجده من
المعروفين بالادب ومكارم الاخلاق وهذا من النوادر في عصر لا يكبر
رجال في العيون الا على مقدار عددهم في صفوف اهل الرنم وفي دور
قل ان ينجب فيه ولد لنجيب فصم او تصام منذ اوائل سن التحصيل
عن كل ما يقف عثرة في سبيل الطالب فكان منذ وعى على نفسه يعمل
على تهذيبها ولا يكاد يمضي عليه يوم لم يستفد منه فائدة ولم يقيد
شاردة فظهرت عليه مخايل النبوغ ولما يبلغ العشرين فما بالك به وقد

نيف على الاربعين وقارب ان يتم العقد الخمسين ؟!

جماع الاسباب التي نجح بها فقيدنا طهارة نفسه من المطامع
الاشعبية وشغفه بالعلم لذته وقعه في اثاره القلوب واعتقاده انه منج في
الدنيا والآخرة فهو لم يجعل الدين سلباً الى الدنيا وجسراً مؤقتاً يجناز
عليه لحيازة مظهر خلاب والتصدر في المجالس بمفاخر الهندام وبراق
التياب بل فرغ قلبه ووقته للعمل النافع فبورك له بساعات عمره القصير
وباللاسف ! ولو عددنا ما كتبه من مصنفاته وقسناه بالنسبة لهذا
العصر الذي اضحت فيه بضاعة العلم مزجاة باثرة لما قل عن اللحاق
بالمكثيرين من التأليف في المتأخرين امثال السيوطي وابن السبكي
واضربهما مع ملاحظة ما بين العصور والبيئات من الفوارق .

تذرع الفقيد بعامة ذرائع النفع لهذه الامة فكان اماماً في تأليفه
الوفيرة اماماً في دروسه الكثيرة اماماً في محرابه ومنبره ومصلاه اماماً
في مضاء العزيمة اماماً في العفة وهذه الصفة هي السر الاعظم الذي دار
عليه محور نبوغه لأنه لو صانع ضمماً في حطام الدنيا لما خرج عن صفوف
اهل محيطه ولكان عالماً وسطاً يشتغل بالتافهات ويعيش في نقبة
ويموت كذلك .

كان اجزل الله ثوابه اذا لقيه الماحك في احد الجامعات عرضاً او
غشيه في درسه ويديه ناقداً او ناظماً علمه من حيث لا يشعر وهداه الى
الحجة بلين القول فاذا ايقن انه من المكابرين المموهين اعرض عنه

وقال سلاماً، ولذلك لم يلق ما لقيه اشداء العلماء والفلاسفة في العصور
الماضية من الارهاق والاعنتات امثال ابن حزم الاندلسي والشهاب
السهروردي لانه كان يثلطف في المناظرة واقتناع المخالف فاذا
رأى المناقش بمغزل عن انهم سكت عنه - نعم كان مثال التلطف
في بث الفكر فلم يصك به - كما قيل - معارضه صك الجنادل
وينشقه متلقنه انتشاق الخردل .

قام الاستاذ في دور زهد الناس فيه في العلوم الدينية الا قليلاً
فاعاد اليها في هذه الديار بنور عقله شيئاً من بهائها السابق ولقد
كان يجتمع به الموافق والمخالف فما كانا يصدران عنه الا معجبين
بعقله مقرين بفضلهم معترفين بقصور كثير حتى من المشاهير عن ادراك
شأوه : يخلب الالباب ويستميل العقول فكأنه خلق من معدن
اللطف ورقة السائل - لم تجد الغلظة سبيلاً الى قلبه ولا النظاظة أثراً
في كلامه وقلمه ولا عجب اذا كثرت في آخر امره انصاره وعشقته
النفوس فاكبرت الخطب فيه . جاء في الاثر : لا يأمر بالمعروف وينهى
عن المنكر الا من كان فقيهاً فيما يأمر به فقيهاً فيما ينهى عنه رفيقاً
فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه .
دخل عبد اللطيف البغدادي فيلسوف الاسلام على القاضي الفاضل
فقال : رأيت شيخاً ضئيلاً كله رأس وقلب وهو يكسب ويملي على
اثنين ووجهه وشفتهاء تلعب الوان الحركات لقوة حرصه في اخراج

الكلام وكأنه يكتب بجملة اعضائه . وهذا التعريف يصدق من
اكثر وجوهه على الشيخ القاسمي فانه كان نحيل الجسم كبير الروح
ولو تهياً لجمال الدين مثل صلاح الدين لسرت افكاره اكثر مما سرت
ورافت اسفاره اكثر مما وفق اليه ، ولكن اذا عظم المطلوب قل المساعد .
وقديماً زكا غرس العلم في الشرق في ظل الملوك والامراء واليوم
يزكو في الغرب في حى الجامعات والجامع والجمعيات . والعلم مذ كان
محتاج الى العلم .

برز الفقيد الراحل واي تبرز في علوم الشرع وما اليها ولم يفته
النظر في علوم المدنية فألم باكثرها المأمناً كافياً لتكون له عوناً على
فهم اسرار الشريعة . اما وقد جمع الفضيلتين فلا تجدد لكلامه مسحة من
الجود المعهود لكثيرين ممن يقتصرون على العلم والعلمين وبعيدون
ما عداهما لغواً . فهو عالم ديني كامل ولكنه كان يقرأ العلوم المدنية
ويطالع صحفها ومجلاتنا وكتبها الحديثة كما يطالعها المنقطعون الى
هذه العلوم وزيادة ولا ينكر شيئاً يقال له علم او فن ولذلك لم يجه
العصريون ولا غيرهم .

ربما قال من لم يعرف ان هذا كلام صديق فجعل بصديق تسلسلت
الصداقة بين بيتيهما منذ نحو ثمانين عاماً وعين الحب رمداً اما انا فلا
احيل المعترض الا على الرجوع الى كتب الشيخ وقراءة بعض ما طبع
منها وتحكيم العقل والانصاف وانا الضامن بانه لا يلبث ان يساهمني

قولي وهو قن بان المرحوم جوّد تأليفه التي تنم عن عقله وعلمه اكثر مما جودها كثير من متأخري المؤلفين من بعد عصر السيوطي من شهيد لهم بالاجادة ولو سمحت له الحال اكثر مما سمحت ومتع بحربة القول والعمل اكثر مما متع لجاء منه اضعاف ما جاء ، ولكن ضيق العيش وضيق المضطرب لا يرجى منهما اكثر مما تم على يد فقيدنا العظيم من الاعمال والآثار وقد اغلقت دونه ابواب الدواعي والبوائت رحمه الله وبارك لنا فيمن خلف من مر يديه ومعاصريه ومن ساروا بسيرته حتى لا تقع تحت مضمون الحديث : « ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا واضلوا » .

ولقد كتبنا في تأبين الشيخ غداة وفاته في جريدة الاصلاح مانصه (١) : لا تحضر في عبارة تشعر بميلغ الحرف الذي نال دمشق بفقد من كان عالمها الكبير واستاذها العامل التحرير ، فقد كان احد افراد هذا العصر المعدودين في التحقق بأسرار الشريعة . وهو ولا مرأه عالم الكتاب والسنة بلا مدافع خلق ليعمل على بث الدين المبين خالياً من حشو المتأخرين الجامدين وتضليل المخرفين والمعطيين .

(١) لما توفي السيد جمال الدين ، كانت مجلة « المقتبس » التي كتب فيها معالي الاستاذ كرد علي هذه الترجمة محتجة فكاتب عنه في جريدة الام للاح التي كانت تصدر يومئذ هذه الكلمة التي اعاد نشرها في مجلته .

لم يكد فقيدنا العزيز بطرق هذه الموضوعات ويهيب بالناس الى الاخذ بمذاهب السلف ويتلطف في ابلاغها العقول المظلمة في دروسه وتأليفه حتى اخذ بعض اهل الجمود يقتابونه ويحذرون عوامهم بدون برهان من الاخذ عنه ولكن ظلمة تقليد هم ما لبثت ان انقضت بنور اجتهاده وتراجع امر خصومه بعد قليل وقد بهر الناس فضله وعمله وانشأوا بعد ان كانوا يذفون اقواله في مجامعهم الخاصة والعامة يتبعون اقواله المدعومة بالسنة الصحيحة ومذاهب الائمة .

واكبر دليل على ذلك ما شهدناه يوم شهدته الاخير من اجماع من كانوا خصومه امس على اعظام الخطب فيه والاقرار له بفضائل كانوا في حياته يغمطونه اياها ولكن المعاصرة حرمان .

رايت رجالاً كثيرين من اهل الاسلام وغيرهم وفي مصر والشام خاصة فلم ارهم تفوق هممة صديقي الراحل ولا نقياً طويلاً على العمل ودؤوباً عليه اكثر منه ولا غراماً بالافادة والاستفادة ولا حياءً بالعلم للعلم فقد قضى عن ٤٩ عاماً وخلف ما خلف من عشرات من مصنفاته الدينية العصرية النافعة منها تفسيره الذي لم يطبع ومنها مقالاته الممتعة وابجائه المستوفاة واثر في عقول كثير من الطلبة تخرجوا به واخذوا احكام الحلال والحرام عنه دع دروس وعظه للعامة وحلقات خاصته ومع كل هذا كان حتى الرمق الاخير اشبه بطالب يريد ان يجوز الامتحان لنيل شهادة العالمية . وكما كان يوغل في طلب المزيد

من العلم والتحقيق تراه آسفًا على عدم اشباع ابحاثه حقها احيانًا من
النظر البليغ .

رزق الصديق العلامة صفات اذا جمع بعضها لغيره عدّ قريع دهره
ووحيد عصره فقد كان طلق اللسان طلق الحيا وافر المادة وافر العقل
سريع الخاطر سريع الكتابة جميل العهد جميل الود . وكان بلا
جدال جمال الدين والدنيا ما اجتمع به احد الا وتمنى لو طال بمحدثه
استمتاعه ليزيد في الاخذ عنه والتشبع بفضائله والاغتراف من بحر علمه .

وبينا كنت ترى الاستاذ على قدم السلف الصالح عالماً كبيراً
بين الفقهاء والاصوليين والمحدثين والمفسرين اذا هو من الافراد المختصين
بالادب وما يتعلق به وبينا تراه يؤلف ويطبّع اذابك تراه يواظب على
تدريس طلبته ووعظ المستمعين في درسه وخطبه ومع كل هذه
الاعمال التي قد يكون منها انقباض في صدر العامل تراه يهش
ويبش كل ساعة ويفسح من وقته شطراً ليغشى مجلسه اوفياؤه واخلاؤه
وطلاب الفوائد منه .

فهو علامة بين العلماء منور ممدن بين المتورين بنور المدينية الصحيحة
ذهب مثال الرجل الصالح غفيف الطعمة لم يسف الى ما يسف اليه
بعض من يثدقون قليلاً من المعارف وما انكر الا المنكر ولا امر
الا بالمعروف ومن ضيق ذات يده كان يتصدق في السر ولا يخلو

ساعة من عبادة وذكر ما فقدته جليل على دمشق بل على الشام بل على
اهل الاسلام وشهرته التي نالها في العالم الاسلامي في هذه السن من
الكهولة هي مما استحقه او اقل مما يستحقه لانه حقيقة العالم العامل
الذي يجيب الدين حتى لمن لم يتدين حياته . فاللهم عوض المسلمين عن
هذه الدرة اليثيمة التي اصابوا بها وارحمه عداد حسناته وارزقنا
الصبر عليه وجميع اموره ومريديه واحبابه الذين فجعوا به



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله فاتحة كل كتاب ، وخاتمة كل باب ، والصلاة والسلام على خير من نطق بالصواب ، وعلى آله وصحبه اولى الحكمة وفصل الخطاب ، أما بعد فهذه أوراق يقرب منها المتناول ، ويقصر عنها المتناول ، توقف على المطولات في الزمن القصير موابها ، وتربو بالغرائب والمعائب فلا تساويها ، ينسى لها الراكب العجلان حاجته وبصبح الحاسد الغضبان يطربها

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله الطاهرين ، أما بعد فهذه تعليقات على كتاب لفظة العجلان ، والامام الزركشي عليه الرحمة والرضوان ، تكشف عن وجوه محاسنه وتقابه . وتذلل من شوارد فرائده صغابه . ونقد اجاد مؤلفه في اسلوبه ، وابدع في حسن ترتيبه طبق مرغوبه ، فيرى الواقف عليه من رؤس مسائل العلوم اهمها . ومن متفرقات الفوائد احكامها ، ومن قوانين المنطق اعماها ، ومن ضوابط الحكمة اكملها ، ومن قواعد الاصول أجهلها ، طالقتة فأكبرته ، ورجعت البصر اليه فاعظمتة . واسفت لنسيانه في هذه العصور

جمعتها لسؤال بعض الاخوان لتستعمل عند المناظرة ،
وتعين على الدخول في فنون المعقول لدى المحاوره ، في زمن
قصير ، فلذا عذرهما بالتقصير ، والله اسأل الاعانة فيما قصدت ،
والاثابة فيما جمعت ،

الاخيرة . وعدم التنبه له بين المقروآت الخطيره . مع أخذه بيد قارئة
الى ذروة كبرى ، واصعاده في اقرب وقت الى مرتبة تنقطع لها الامانى
حسرى ، ولا غرو « فلكل كتاب اجل ، ولكل اجل كتاب » ولم
اقف على شرح له الا مالمقاضي زكريا الانصارى . عليه رحمة البارى .
وقد اعلمت العزو اليه برقم « ز » وهذه ترجمة الزركشى من حسن
المجاضة للسيوطي في ذكر من كان يتصر من الفقهاء الشافعية قال رحمه
الله : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى ولد سنة خمس
واربعين وسبعماية وأخذ عن الاسنوى ومغلطاي وابن كثير والاذرعي
 وغيرهم والف تصانيف كثيرة في عدة فنون منها الخادم على الرافعي
والروضة ، وشرح المنهاج ، والديباج ، وشرح جمع الجوامع . وشرح
البخاري ، والتتقيح على البخاري . وشرح التنبية والبرهان في علوم
القرآن ، والقواعد في الفقه ، وأحكام المساجد ، وتخریج أحاديث الرافعي .
وتفسير القرآن ، وصل الى سورة مريم والبحر في الاصول ، وسلاسل
الذهب . في الاصول ، والنكت على ابن الصلاح . وغير ذلك مات يوم
الاحد ثالث رجب سنة « ٧٩٤ » ردفن بالقرافة المصري

﴿ فصل ﴾

مدارك العلوم ثلاثة حسن وخبر ونظر

والحواس خمس ظاهرة سَمْع وبصر وذوق وشم
ولس ، وباطنة . وهى الحس المشترك ^(١) والمصورة ^(٢)
والمتخيلة ^(٣) والوهمية ^(٤) والحافظة ^(٥) والأول ^(٦) افضل
من الثانى خلافا للحنفية ، وقيل بالتسوية

قال الرازى : وانكر الحكماء الحسيات ^(٧) لعدم الوثوق

(١) قوة يدرك بها صور المحسوسات (٢) وتسمى المتصرفة تحلل
وتركب الصور كيفما شاءت (٣) قوة تحفظ صور المحسوسات (٤) قوة
تدرك المعاني الجزئية (٥) قوة تحفظ ما يدركه الوهم (٦) أى السمع
أفضل — أى اشرف قيل لتقديمه عليه فى الآيات والاحاديث والتقديم
دليل الافضلية ، ولا يخفى ان ذلك بمجرد لايكفى بل يعود البحث عن
سره فيها ولذا قيل فى وجهه أن بالسمع يدرك الفهم ويدرك من الجهات
الست وفى انور وانظمة ولا يدرك بالبصر الا من جهة المقابلة وبواسطة
من ضياء أو شعاع . وملحظ من فضل البصر عليه ان السمع لا يدرك به
الا الاصوات والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات فلما كان
متصفاته أكثر كان اشرف . ولا ريب ان الأكثر نفعاً اعظم قدراً
ووقفاً (٧) اجمل عبارة الرازى وعبارته التيرة فى المحصل فى أوامه فى

بها ، قال الطوسي : غلط عليهم واما مذهبهم ان حكم العقل في
المحسوس ينقسم الى يقيني وظني .

وهل الادراك للحواس او للنفس بواسطة الحواس
خلاف (١)

بحث التصديقات : ان الناس فوق أربع « الاولى » المعترفون بالحسيات
والبدييات وهم الاكثرون « الثانية » القادحون في الحسيات فقط
فزعهم افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي
المعقولات لا المحسوسات لان حكم الحس في معرض الغلط فلا يكون
بمجرد حكمه مقبولا كما يدرك البصر الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة
والمعدوم موجودا كالسراب . وقد بسط الطوسي في نقده عليه ان نقله
ذلك عنهم ليس بحق وحاصله الفرق بين الحس وهو ادراك ماله لون
والحكم وهو تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض
المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب ، واليقين حكم ثان على الحكم
الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف
الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام . محسوسة اصلا وقوله
واما مذهبهم الخ فمن تمة قول الطوسي حكاه المصنف بمعناه ولا يخلي
المقام الا بمراجعته باقظه (١) قال القرافي في شرح التنقيح : اختلف
العلماء هل الحواس مع العقل كاللحجاب مع الملك أو كاطاقات فقيل
كاللحجاب والحواس ندرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم

وآخر قولى الاشعرى أن الادراكات ^(١) ليست من قبيل العلوم واختاره الفاضى وامام الحرمين

الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك فى بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التى هى الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لانوجود الا هنالك ، ويدل على الاول أن البهائم لاعقل لها وهى تدرك بحواسها فدل ذلك على أن الحواس مستقلة بالادراك دون النفس . ويدل على المذهب الثانى أن الانسان اذا نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئاً مع وجود العين ولا يزال كذلك حتى يستيقظ وحينئذ يحصل الادراك . فدل على أن الحواس طاقات للنفس (لطيفة) قال، بعض اللغويين : قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ من الحواس رباعى تقول احس زيد بكذا واما حس الثلاثى فله معان آخر يقال حسه اذا قتله او مسحه أو القى عليه الحجارة المحماة لينضج والمفعول منها محسوس ، واما من الحواس فمحس وجمعه محسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون فى هذا الباب ووقعت هذه العبارة لكثير منهم كأبى علي واضرابه وكانهم نحوها نحو معلومات لاشتراك الجميع فى الادراك اه قرافى

(١) أى بالحواس الظاهرة وذلك لتعريفهم العلم بأنه صفة توجب لحملها تمييزاً بين المعانى — أى ما ليس من الالعيان المحسوسة بالحواس

قال أئمتنا : ولا يفتقر الإدراك الى إبنية مخصوصة (٢)
ولا يفتقر لاتصال الأشعة (٣) خلافا للمعتزلة ، وهي أصل
مسئلة الرؤية ،

والخبر ما صح أن يقال في جوابه صدق أو كذب لذاته ،
وصدقه مطابقتها للواقع ، وكذبه عدمها ، ولا واسطة بينهما على
الأصح فيهما (٤) ثم مدلوله (٥) الحكم بالنسبة لا وقوعها والا
لم يكن كذبا

وينقسم الى ثلاثة ، متواتر وهو ان يرويه جماعة يستحيل
تواطؤهم على الكذب ، وشروطه اربعة — اثنان في السامع
وهو ان لا يكون عالما به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل ،

الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزاً في الامور
العينية فلا تكون علما كما في المواقف وشرحها (٢) أي كالحدقة للبصر
والصباح للسمع (٣) أي بالمرئي ولذا لم تفتقر رؤيته تعالى الى ذلك عند
أهل السنة (٤) خلافا لمن انبأها كما تراه مفصلا في المختصر والمطول في
وائله (٥) أي مدلول الخبر في الاثبات الحكم بالنسبة في الخارج كقيام
أزید في قام زيد لا ثبوتها فيه والا لم يحتمل كذبا وهذا ما رجحه الرازي
وخالفه المعد نظراً للأصل اذ الأصل في الخبر الصدق ، والكذب احتمال

وقال الشريف المرتضى ^(٦) وان لا يكون معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد - واثان في الخبر ان يكون مستندهم الاحساس اثلا يحصل الالباس وان يبلغ عددهم في الطرفين والواسطة ما يمنع عليهم التواطؤ على

عقلي ، ويقاس بالخبر في الاثبات الخبر في انفي فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لاعدم وقوعها (٦) هو السيد علي بن الحسين بن موسى الحسيني ابو القاسم قال الشيخ ابو العباس احمد النجاشي في أسماء الرجال : حاز المرتضى من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه وكان متكلماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا صنف عدة كتب مات لخمس بقين من شهر ربيع الاول سنة (٤٣٦) وصلي عليه ابنه في داره ودفن فيها ، واما أخوه الرضى فهو السيد محمد نقيب العلويين ببغداد فكان شاعراً مبرزاً وله مؤلفات عدة منها نهج البلاغة توفي سادس المحرم سنة (٤٠٦) أقول شرط الشريف المذكور يلائم كثيراً مما يدعى فيه الامامية التواتر ويناقشون فيه كما لا يخفى ثم رأيت بعد أيام من كتابي هذه ما يؤيد ما قلت وذلك ما نقله جمال الدين انعملي في معالم الاصول (في المطلب السادس في الاخبار) عن الشريف ما مثاله : وانما احتجنا الى هذا الشرط لثلاث ايقال لنا فرق بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد به الامامية بنقله والا اجزم أن يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزئوه باعتبار البلدان -

الكذب عادة، وهو يفيد القطع^(١) اجماعا وفلظ من نقل عن
السمنية^(٢) انكاره^(٣) قال المقترح : وانما مذهبهم حصر
المعلومات في الجواس وغير المحسوس يسمونه معقولا لا معلوما

وقال العلامة القزويني في حواشي القوانين : وانما احتيج الى هذا
الشرط لما علوه من انه يندفع به نقض المخالفين في تراتر النص على
الوصي وهو انه لو تواترت تلك النصوص لكنا عالمين بمضمونها كعلمنا
بوجود البلدان النائية والقرون الماضية واللازم باطل فاللزوم مثله والملازمة
بينة وتوضيح الدفع أن حصول هذا العلم بهذا الانتفاء المانع من الشبهة
أو التقليد وعدم حصوله وجوده أما لحواصكم فللشبهة واما لعمومكم
فللتقليد ألا يرى ان السبق على الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند
الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فلا ولي
أن يجوز فيما طريقة العادة ثم قال القزويني : ولا يذهب عليك أن هذا
الشرط مع ساقه معتبران في تأثير التواتر في العلم فعلا في تحقيق
ماهيته بخلاف الشروط الراجعة الى المخبرين فانها معتبرة في تحقيق المناهية اهـ
(١) هو بمعنى قول غيره : يفيد العلم فالعلم هنا بمعنى القطع وقد
بيننا ذلك في حواشي رسالة ابن عربي في الاصول (٢) يضم فقطح كهرنية
قوم بالهند دهيون قائلون بالناسخ كما في الفاموس وانظر عناية المتقدمين
بكل قوم والبحث الواسع ولو مع المارقين أو المنقرضين وحرية العلم
والنظر (٣) أي انكار انه يفيد العلم ومن نقل ذلك الصحاح وعبارته :

فهو اصطلاح ، قال القاضي ابو الطيب : والعلم الواقع عنه (٤) ضرورى على الصحيح المشهور ، وقال ابو بكر الدقاق مكتسب ، قلت : وهو قول الكمي والامامين ، وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عقيبها والى مستفيض وهو الشائع بين الناس عن أصل ، وهو عند المحدثين ما زادت نقلته عن ثلاثة (٥) ولا شبه بكلام

السنية فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتأنيخ وتكرور وقوع العلم بالاخبار اهـ . وحيث كان مذهبهم — على ما نقله المقترح — حصر المعلومات بالحواس وقد بينا ان من شروط المتواتر الاستناد الى الاحساس فالتواتر عندهم يفيد العلم ويسمى معلوما فاندفع مالمقاضي زكريا هنا من التوقف ، وقوله فهو اصطلاح أى حصرهم المعلومات فى الحواس والمقولات فى غير المحسوسات اصطلاح ولا مشاحة فيه . وبعد فقاعدة تصحيح كل قول من مذهب هو الرجوع الى أسفار ذويه ، وبها يندفع كل غلط فيه . والا فجرد الاقوال ، لاتزال تبقى مواضع للجدال . (٤) أى عن المتواتر ضرورى يحصل عند سماعه بلا احتياج الى نظر ، ومقابله ما بعده . والا مامان امام الحرمين والرازى وتفسير امام الحرمين كونه نظريا بما ذكره . يحمل الخلاف لفظيا (٥) قال الشارح المعروف أن هذا عند الاصوليين وعند المحدثين مانقله ثلاثة فاكثروا وعند الفقهاء اثنان

الشافعي في الشهادة بها^(٦) ان يسمعه^(٧) من عدد يمتنع تواطؤهم
على الكذب ، وقال الشيخان ابو حامد وابو اسحق المروزي :
ان أقله اثنان ، وجعله الماوردي والرويانى أقوى الاخبار^(٨)
قال الاستاذ : وهو يفيد العلم النظري^(٩)

والى آحاد وهو ما يحتملها^(١) سواء انقله واحد أم جمع
ويجب العمل به ولا يفيد العلم^(٢) على الاصح فهما وخالف
الظاهرية وغيرهم فى الثانى^(٣) والجبائى وابو الحسين بن اللبان

فأكثر كما يأتى للمصنف (٦) أى بالاستقاضة المفهومة من قبل (٧) أى
الخبر قال الشارح وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر (٨) أى أمحها وظاهره
العموم فيؤيد مساوته للمتواتر ويحتمل أن يريد اخبار الآحاد فيكون أعلاها
(٩) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن
(١) أى المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال لغوي لا عرفي
لأن المعروف عرفا انه ما يقابل المتواتر وأن المستفيض من الآحاد اهز
ال العلامة ملا الياس : الآحاد جمع أحد كبطل وابطال وانما قيل
للخبر آحاد لأنه من رواية الآحاد فهو اما من باب حذف المضاف أو
من باب تسمية الاثر باسم المؤثر مجازا لان الرواية أثر الراوى (٢) أى
القطع ووجوب العمل به مستفاد من الادلة المقررة فى قطعيته فى الاسفار
الاصولية ومن أهمها المستصفي فانه فيه مستوفى (٣) أى فذهبت الى

(٤) في الاول (٥) وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا ومن ثم اختار ابن الصلاح تخصيص القطع بأحاديث الصحيحين لقريئة تلقى الامة لها بالقبول (٦) والنظر (٧) الاعتبار

انه يفيد العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (٤) كذا وصوابه وابن اللبان بواو اه ز (٥) أى فذهبوا الى انه لايجب العمل به لانه لم يوجب العلم ولا عمل الا عن علم فلا يوجب شيئا والصحيح الاول لانه يوجب غلبة الظن اذا اجتمع شروطه وهي كافية لوجوب العمل (٦) أى فالعلم القطعي حاصل بأحاديثهما وخالفه المحققون والا كثرون فقالوا أن ما روياه أو أحدهما يفيد الظن ما لم يتواتر لان ذلك شأن الاحاد ولا فرق في ذلك بين الشيخين وغيرها ، وتلقي الامة بالقبول انما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرها فلا يعمل به حتي ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح ، ولا يلزم من اجماع الامة على العمل بما فيهما اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم . وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ ابن الصلاح وبالنسبة في تغليظه . قاله النووي في شرح مسلم قال السيوطي في التدريب : وكذا رد ابن عبد السلام على ابن الصلاح هذا القول وتتمه في التدريب فراجعوه وما الطف ما قاله النجم الطوفى في شرح الروضة بعد ان نقل الخلاف في أفادة الصحيحين العلم : والتحقيق في أحاديث الصحيحين انها مفيدة للظن القوي الغالب لما حصل فيها من اجتهاد انبيائهم ورحمهم الله تعالى في تقديرها وتحقق أحوالها اما حصول العلم بها فلا مطمع فيه وذلك في غيرها أولى اه (٧) هو ثالث

وهو النأسل بالفكر في حال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو
يفيد الظن وكذا العلم وشرطه العقل وانتفاء تضداد النظر^(٨)
وان ينظر في دليل دون الشبهة وفي الوجه الذي منه يدل الدليل
دون غيره^(٩) ومحصل العلم بالمطلوب عقبه بالمادة^(١٠) عند الاشعري
وبالتوليد عند المعتزلة^(١١) وبالوجوب عند الحكماء^(١٢) واختاره

المدارك المقدمة في طليعة الرسالة (٨) كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد
اهـ ز (٩) أي غير الوجه وحاصله أن ينظر فيه من الجهة التي من شأنها
أن ينتقل الذهن منها إلى المطلوب المساء وجه الدلالة (١٠) أي التي
أجراها الله سبحانه من خلقه العلم بعد النظر فهو فعله الصادر عنه بلا
وجوب وهودائي أو أكثرى فيكون عاديا (١١) وذلك أنهم لما أثبتوا
لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة
واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما
صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثاني بالتوليد فالنظر فعل للعبد واقع
بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه (١٢) قالوا أن المبدأ
الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عام الفيض ويتوقف
حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه . واختلاف الفيض
بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن والنتيجة تفيض

(١٢) الامامان (١٤) وهى من فروع خلق الأفعال (١٥)

قال امام الحرمين: وهو أول واجب عند البلوغ (١٦) وخالفه ابن عبد السلام وقال: انه لا يجب على المكلف الا عند الشك فيما يجب اعتقاده. وقيل أول النظر [١٧] وقيل أول واجب المعرفة [١٨] ومحل العقل الفريزى ونحوه من أسباب الادراك القلب لا الدماغ خلافا للحنفية (١) وفى تفاوت القول قولان (٢)

عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا كذا فى المواقف وشرحها (١٣) أى الاضطراب وعدم التخلف (١٤) يعنى أمام الحرمين والرازي (١٥) أى أفعال العباد اهـ ز (١٦) أى أول واجب على المكلف النظر قال الرازى: معرفة الله واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب. والمراد معرفة وحدته وصفاته وسائر أحكام الألوهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته. ولا يحيطون به علما. وسيأتى تحقيق ذلك آخر الكتاب (١٧) أى الجزء الاول من النظر (١٨) أى معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وبقي أقوال آخر قال الدوانى: الحق عندى انه اذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم فيتحمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا ينبغي أن الكافر مكلف أولا بالاقرار قائل الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اهـ

(١) أقول ان العوَاب معهم ثم ذكر هذا الخلاف بما لا محل له من

الاصراب فان هذه المسئلة ليست مما يجاذبها خلاف الفقهاء وانما هي
 حكمية مرجعها علماء التشريح وقد أجمعوا على أن المخ وهو العضو المبيض
 الرخو المحوي هي علبة الجمجمة المنقسم الى جملة أجزاء المغشى بجملة
 أغشية هو عضو العقل والاحساس وأصل لجميع الاعصاب المحركة
 للأعضاء والحواس والاحساس العام واما القلب فهو عضو الدورة الدموية
 يأتي اليه الدم من جميع الجسم ومن الرئة ويخرج بواسطة الاوعية الخارجة
 منه ثم يتوزع في جميع أجزاء البدن لتغذيته — هذا ما قالوه وقد سئل
 بعض الباحثين: كيف استدل علماء التشريح على مواضع التصور والذاكرة
 والحافظة في الدماغ؟ واذا كان لكل منها محل مخصوص فهل هي محدودة؟
 واذا كانت محدودة فهل العقل أيضا محدود؟ فاجاب ما مثاله: أنهم
 استدلوا على مراكز بعض القوى بالبحث والاستقراء فتنبعوا مثلا سير
 الاعصاب الممتدة من العين الى مراكز محدودة في الدماغ ثم وجدوا
 أنهم اذا نزعوا تلك المراكز بطل الابصار وتنبعوا الاعصاب الممتدة من
 اللسان الى مراكز أخرى في الدماغ ووجدوا أنه اذا ألفت تلك المراكز
 بطل النطق أو اختل وهلم جرا فاستدلوا بمثل ذلك على مراكز بعض
 القوى والظاهر أن هذه المراكز محدودة في نصفي الدماغ ثم ان مراكز
 القوى العقابية محصورة في الدماغ فلا يفتكر الانسان بيده ولا بمعنته
 واذا زيلت مراكز العقل من الدماغ أو أصابها مرض أو قلت تغذيتها
 بطلت الافعال العقلية أو ضعفت جدا وكذلك اذا فعل بالدماغ مخدر
 مخدر كالسكر والبنج لم يعد الانسان يعقل وهو تحت سلطة ذلك

(٢) وفي اقتناصه بالحد خلاف (٣) قال القاضى وغيره : وهو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين . وقال الماوردى : الصحيح أنه العلم بالمدركات الضرورية . وليس له الحكم في أفعال الله تعالى وأحكامه بالتحسين والتقييح في معرفة

ذلك المخدر اه وقال بعض المحققين : انما ورد ذكر القلب والصدر في باب الادراك لما عهد في كلام العرب من ان الحواطر في القلب والقلب مما حواه الصدر عندهم وكثيراً ما يقال : إن الشك يحوك في صدره وما الشك الا في نفسه وعقله وأفاعيل العقل في المخ انتهى وقال الغزالي في الاحياء : حيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وهو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان — وقد يكفى عن القلب بالقلب الذى في الصدر لانه بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب وكأنه مطيتها اه (٢) أحدهما نعم نظراً الى كثرة التعلقات كتفاوت العلم بها وعليه المحققون والثاني لا . لان العقل في ذاته واحد . وفي الحقيقة لا خلف لان الاول ينظر الى التعلقات والثاني لا ينظر اليها اه (٣) منهم من يقول لا يقتضى شهرته أو لحقائه والصحيح أنه يقتضى به وفيه عبارات منها ما ذكره عن القاضى الباقلانى والماوردي

الثواب والعقاب ^(١) خلافا للمعتزلة قال امام الحرمين : الحقائق ^(٢) والاحكام العقلية ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام عليه ^(٣) مدركها العقل خاصة وتعيين أحد الجائزين مدركها السمع ^(٤) وما يتأخر عن ثبوت الكلام ^(٥) كالرؤية وخلق الاعمال يدرك بهما . والمختار وفقا للرازي انحصار اللذات ^(٦) في العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام ^(٧)

﴿ فصل ﴾

مدارك الحق ^(٨) أربعة : الكتاب والسنة واجماع الامة

(١) اذها شرعيان لا يحكم بهما الا الشرع وخرج بقوله : في معرفة الثواب والعقاب . حكمه بالتحسين والتقييس في غيرها فانه وفاق اه ز (٢) أى حقائق الاشياء (٣) أى السمع على ثبوت كالتبوات (٤) أى السمع خاصة لانه لا سييل الى الجزم الا به (٥) أى السمع كرؤيته تعالى وخلق أعمال العباد فانه يدرك بالعقل والسمع اما العقل فلانه لا يحيله وأما السمع فاعدم توقفه عليه . وبذلك تمت الاقسام ثلاثة (٦) أى الدنيوية اه ز (٧) كقضاء شهوتي البطن والفرج في اللذة الحسية أو حب الاستعلاء والرياسة في الخيالية كلها دفع ألم القهر والغلبة (٨) وهو الحكم المطابق للواقع قاله (ز) وهو يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء مصدرا

والقياس، قال الرافعي : ومنهم من يقول اثنان : الكتاب والسنة
والاجماع يستند الى احدهما والقياس يصدر عن أحدهما (١)
وزاد آخرون : ما ينيف على العشرين وهي : اجماع أهل المدينة
عند مالك (١٠) واجماع المصريين (١١) واجماع الحرمين (١٢)
 واجماع الخلفاء الاربعة واجماع الشيخين (١٣) واجماع العشرة
عند بعضهم (١٤) واجماع الامم السالفة عند الاستاذ (١٥) وقول

واسماء لله تعالى والاول هو المناسب هنا (٩) التعبير في الاجماع بالاستناد
وفي القياس بالصدور تفنن (١٠) لانه اثبت في الاتباع واولى ان يرجع
اليه لاستناده الى العمل المستمر في الصحابة وهو اما مستمر في عمل
الرسول صلوات الله عليه اوفى قوة المستمر كما بينه صاحب الموافقات
(١١) أى البصرة والكوفة لكثرة من نزلها من الصحابة (١٢) أى
مكة والمدينة لان اثبت الناس في الحديث علماؤهما كما نقله السيوطى في
التدريب عن ابن تيمية (١٣) يعنى الصديق والفاروق رضى الله عنهما =
ولقد أصاب المصنف فى اسقاط القول باجماع الثلاثة وخدمهم الذى حكاه
فى جمع الجوامع لان مثله مما لا ينبغي العناية بنقله كما يعلمه من دقق فيه
وانعم النظر فيما حاول الشراح وجهه ولذا لم أسقه مع الادلة الآتى
تعدادها اقتداء بالمصنف كما قيل

وليس كل خلاف جاء معتبراً الا خلاف له حظ من النظر

(١٤) أى الخلفاء الاربعة وطاحنة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن
عوف، وابى عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم (١٥) يعنى أباسحق الاسفرائني

الصحابي في القديم يقدم على القياس ^(١) وفي تخصيص
 العموم به وجهان ^(٢) والاستصحاب ^(٣) والأخذ باقل ما قيل
 عندنا ^(٤) والمصالح المرسلة ^(٥) وسد الذرائع ^(٦) عند المالكية ^(٧)

(١) اي عند التعارض (٢) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان
 الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم اهـ (٣) أى بأقسامه
 وهي استصحاب عدم الاصل وهو نفى مانقاه العقل ولم يثبت الشرع
 كوجوب صوم رجب . واستصحاب العموم أو النص الى ورود المغير
 له من مخصص أو فاسخ ، واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود
 سببه كثبوت الملك بالشراء (٤) أى التمسك باقل ما قيل من أقوال العلماء
 حيث لا دليل سواء عند معشر الشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كون
 الاصل عدم وجوب ما زاد عليه كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي
 فقل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها وأخذ به الشافعي لذلك .
 فان دل الدليل على وجوب الاكثر أخذ به كتمسك به ولوغ الكلب
 قيل ثلاث وقيل سبع ودل عليه خبر الصحيحين فأخذ به اهـ (٥)
 أي المطلقة عما يدل على اعتبارها أو نفيها والمراد بها المحافظة على مقصود
 الشرع بدفع المفاسد عن الخلق (٦) جمع ذريعة وهي الوسيلة للشيء .
 ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له فمقي كان الفعل السالم عن
 المفسدة وسيلة الى المفسدة منعنا من ذلك الفعل (٧) اشتهر ان القول
 بسد الذرائع من خصائص مذهب مالك رحمه الله وقد حقق القرافي

والاستحسان^(٨) والعوائد^(٩) عند الحنفية^(١٠) والاستقراء^(١١) والاستدلال^(١٢) والمعصية^(١٣) والبراءة الاصلية

أنه مشترك بين المذاهب كلها صلحة الرسالة والعرف . وترى ذلك مبسوطاً فيما علقناه على رسالة نجم الدين الطوفي رحمه الله في المصالح المرسلّة وقد طبعت حديثاً (٨) ويسمى القياس الحنفى . وهو العدول عما حكم به في نظائر مشكلة الى خلافه لوجه أقوى منه قاله الكرخي رحمه الله قال السيد قدس سره : سموه بذلك لانه في الاغلب يكون أقوى من القياس الجلي فيكون قياساً مستحسننا (٩) جمع عادة واستصوب بعضهم جمعها على عادات ذهابها الى أن عوائد جمع عائدة لكن رأيت في تاج العروس شرح القاموس مصححاً جمع عوائد لعادة قال : كحواشي في جمع حاجة . والعادة كالعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول (١٠) والمالكية أيضاً قال القرافي العادة يقضى بها عندنا (١١) أى بالجزئي على الكلّي بان يتنبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له (١٢) ذكر دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى كما تراه في مبسوطات الأصول ومتوسطاته أيضاً (١٣) وهى المنع من المعصية باطّاف الله . وفي عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها المصدر بتقدير مضافين أي قول ذى العصمة أم اسم المفعول بتقدير مضاف أي قول المصوم لرجوعها الى السنة اذ لا عصمة لغير نبي فان أريد بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضاً — ليكون المراد حفظ غير الانبياء من

(١) عند كثيرين والاقتران (٢) عند الجدلين والمزني وإبي يوسف والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ (٣) ومفهوم اللقب (٤) عند الدقاق والقاضي إبي حامد وكان

الأولياء - فلا يعرف كونها مدركا لاحد اهز وقد سقه بعدها غير واحد منهم القرافي وترجم لها السبكي في جمع الجوامع بقوله « مسألة يجوز أن يقال لبي أو عالم احكم بما نشاء فهو صواب ويكون مدركا شرعا - ويسمي التفويض وهو حجة عند ابن عمران وتوقف فيه الشافعي قال القرافي : احتج من جوده بأية « الا ما حرم اسرائيل على نفسه » فاقرار ما حرمه على نفسه دليل على انه مأذون له في التحريم للعصمة وتمة البحث في شرح الجمع والتنقيح

(١) وهي استصحاب حكم العقل في عدم الحكم على الشيء بنفي أو اثبات فيدل على الحكم بالعدم وقوله : عند كثيرين إشارة الى قول غيرهم : بأنه لاحكم فيه من اذن أو منع والى توقف الغزالي وعدم ترجيحه شيئا منهما (٢) أى بين جملتين لفظاً بأن يعطف احداها على الاخرى فقتضى التسوية بينهما فى حكم لم يذكر وهو معلوم لاحداها من خارج عند من ذكره والجمهور لا يقتضى التسوية فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه (٣) أى إبي اسحق الاسفرائني (٤) أى علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو « وفى النعم زكاة » أى لافى غيرها من الماشية وهو حجة عند من ذكر اذ لا فائدة لذكره الا

ابن فورك يقول : انه الاقيس وحكم العقل ^(٥) عند المعتزلة ،
والهاتف ^(٦) المعلوم صدقه ، والالهام ^(٧) وشرع من قبلنا ^(٨)
عند آخرين

نفى الحكم عن غيره . وعند الجمهور ليس بحجة وقائدة ذكره استقامة
الكلام اذ باسقاطه يخلل (٥) أي بالتحسين والتقبيح (٦) أي الصوت
يقال هتفت الحمامة صاتت وبه هنافا بالضم صاح كما في القاموس (٧) وهو
ايقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله تعالى بعض أصفائه به ،
قال القشيري : الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بالقاء الملك وقد
يكون بالقاء الشيطان وقد يكون من حديث النفس وقد يكون من قبل
الحق سبحانه وتعالى . فاذا كان من قبل الملك يسمى الالهام واذا كان
من قبل الشيطان يسمى الوسواس واذا كان من قبل النفس فهو الهاجس
واذا كان من قبل الله سبحانه فهو خاطر حق ، وجملة ذلك من قبيل
الكلام النفسى واذا كان من قبل الملك فانه يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا
قالوا : كل علم لا يشهد له ظاهر النمرع فهو باطل ، كذا في حواشي
الجمع لابن ابي شريف وفي تعليقات رسالة الطوفي تمة لهذا البحث
فانظره (٨) أي اذا ورد في القرآن أو حدث به الرسول بلا انكار له
(تمة) بقى من الادلة غير ما ذكره وهى : الاخذ بأخف ما قيل ، والاخذ
بأكثره اقل واجماع الصحابة وحمدهم ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع العترة ،
والتحرى ، والعزف ، والتعامل ، والعمل بالظاهر أو الاظهر ، والاظهر

واقوى الادلة : الكتاب والسنة المتواترة . ولم يخالف

وأخذ بالاحتياط والفرقة ، ومذهب كبار التابعين . والعمل بالأصل ، ومعقول النص ، وشهادة القلب ، ونحكم الحال . وعموم البلوى ، والعمل بالشبهين . ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم . وفقد الدليل بعد الفحص والقول بالنصوص والاجماع في العبادات والمقدرات وباعتبار المصالح في الماملات وبإحياء الأحكام ، والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهاباً الى أن الأصل في المنافع الأذن وفي المضار المنع ، فالجملة أحد وخمسون دليلاً وتفصيلها في المطولات ، وقد أوضحنا جانباً منها في تعليقات رسالة الطوفي وحواشي مختصر التقيح وكلتاها مطبوعتان يسهل الرجوع إليهما (بقي) أن الأصل الأخير ، أصل خطير . يدندن حوله الرازي في تفسيره ما وجد اليه سبيلاً حتى كاد أن يجعله أصل الأصول كلها كما أرجعها الطوفي رحمه الله الى المصالح المرسلة ومن المواضع التي أبان فيها الرازي ذلك الأصل الخطير ونوه به قوله في تفسير آية « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » في سورة المائدة : اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الآية فإنه تعالى قال ، « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار في الإسلام : ويدل عليه أيضاً : أن دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون

أحد في حجتيهما . وبعض الحنفية الاجماع ، (١)

فاما الكتاب فدلالته إما فعل : كرمي الله قوم لوط بالحجارة
وإما قول وهو أربعة : نص وظاهر وعموم ومفهوم

حسنا فهو عند الله حسن : واما بيان ان الأصل في المنافع الإباحة
قوجوه . أحدها قوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعا »
وثانيها قوله « أحل لكم الطيبات » وقد بينا ان المراد من الطيبات
المستلذات والاشياء التي ينفع بها . واذا ثبت هذان الاصلان فعند هذا
قال نفاة القياس : لا حاجة البتة أصلا الى القياس في الشرع لأن كل
حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكوراً في الكتاب والسنة فذاك
هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل
الدالة على ان الأصل في المضار الحرمة . وان كان من باب المنافع أبجناه
بالدلائل الدالة على اباحة المنافع . وليس لاحد ان يقدر في هذين
الاصليين بئىء من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصليين يكون
قياساً واقعاً في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلاً محروفاً

(١) اى زاده على ما ذكر كذا قاله (ز) وعليه فالافصح «والاجماع»

بزيادة الواو لتقرير المزيد بصراحة العطف على ما قبله ولعل الاظهر ان
يكون مراده ان بعض الحنفية ذهب الى ان أقوى الأدلة الاجماع وعليه
فلا حاجة لزيادة الواو . والقول بتقديم الاجماع ذكره القرافى في تنقيحه
وعبارته في باب الاجماع : وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس :

فالنص ما تعين لواحد (٢)

والظاهر ما احتمل امرين هو في أحدهما أظهر إما بوضع
اللغة كالامر للابحاج والندب (٣) أو بالشرع كالصلاة المنقولة
من اللغة اليه (٤) وهو الدعاء

والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعداً ، وهل يشترط فيه
الاستغراق (٥) والاجتماع قولان
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وكل (٦)

وعلا بكونه معصوما قطعياً ليس فيه احتمال بخلاف غيره فانه يقبله ثم قال
والمراد بالاجماع هو الاجماع القطعي اللفظي المشاهد أو المنقول بالتواتر
وأما انواع الاجماع الظنية فالكتاب يقدم عليها اه والمشهور ان مرتبة
الاجماع بعد الكتاب والسنة لدى الجمهور (٢) اى المعنى واحد وعبارة
ابن فورك : هو لفظ لا يَحْتَمِل التأويل فيما هو نص فيه (٣) اى فهو في
الاول اظهر لغة (٤) اى الى الشرع فانها في معناه — وهى الاقوال
والافعال الخ — اظهر منه في معناها اللغوى (٥) اى لجميع الافراد الممكنة
للعام وان لم يجتمع في الوجود او الاجتماع لها فيه قولان اوجههما الاول
اه ز (٦) اى كل مفهوم إلا مفهوم اللقب — المتقدم — يجتمع به ،
اعلم ان بحث المفهوم يذكر في معظم الامهات الاصولية وملخصه — كما
في قواعد الاصول للقاضي علاء الدين بن اللحام الحنبلى — ان المفهوم

إلا للقب حجة . وانكر أبو حنيفة الجميع (١)

وأما السنة فدلالها ثلاثة : قول وفعل وقرار

مفهومان . مفهوم موافقة . ومفهوم مخالفة ، فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحریم المضرب من تحريم التأفيف بقوله « ولا تقل لهما اف » وشرطه فهم المعنى في محمل النطق وانه اولى وهو حجة عند الأكثر ودلالته لفظية عنده أيضاً . والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم — ويسمى دليل الخطاب — وشرطه : ان لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب ولا جوابا لسؤال — وهو أقسام : منها مفهوم الصفة كحديث « في الغنم السائمة زكاة » ومنها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى « وان كن أولات حمل » . ومنها مفهوم الغاية نحو قوله تعالى « حتى تنكح زوجا غيره » ومنها مفهوم العدد كحديث « لا تحرم المصاة ولا المصتان » ومنها مفهوم اللقب : وهو تخصيص اسم غير مشتق بحكم فهذه خمسة وزاد القرافي مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم الزمان ومفهوم المكان فالجملة عشرة وفي الكل خلاف في الاحتجاج . ونرى المصنف الخلاف في الاحتجاج بها إلا في اللقب مجازاة للشافعية

(١) قال الحادى في مجامع الحقائق من اصول الحنفية : وأما

فالقول إما مبتدأ ويتقسم كما سبق . وإما خارج على سبب
وهو إما أن يستقل بدونه ^(٢) كقوله «الماء طهور» لمن سأل
عن بئر بضاعة ^(٣) فالاصح أنه يتم وقيل يقصر على السبب وإما
أن لا يستقل ^(٤) كحديث المجامع

الاستدلالات الفاسدة فمنها مفهوم المخالفة وهو أنواع . منها مفهوم اللقب
ومفهوم العدد . ومفهوم الصفة . ومفهوم الشرط . ومفهوم الغاية . ومفهوم
الاستثناء . ومفهوم انما . ومفهوم الحصر . ثم اوضح ان عدم اعتبار
المفهوم انما هو في الأدلة الأربعة وإما في الروايات يعني كلام المصنفين
فمعتبر اتفاقاً بينهم فحينئذ ما اشتهر من ان مفهوم المخالفة غير معتبر عند
الحنفية ليس على إطلاقه لا عبارته في الروايات العلمية كما ذكره ^(٢) أي
يستقل بالافادة بدون سببه أي لو روى منفرداً عن سببه استقل بنفسه
وعقل المراد منه ولهذا يروى منفرداً كثيراً ^(٣) بضم الباء وكسرها بئر
بالمدينة قطر رأسها ستة أذرع اه قاموس كان يأتي فيها الاشياء القذرة
فسئل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال : انما الماء طهور لا يجسه شيء
أي مما ذكر في الحديث وغيره من بقية النجاسات فاعتبر عمومها نظراً
لظاهر اللفظ وقيل يقصر على سببه لوروده فيه والحديث في السنن لافي
الصحاح ^(٤) أي لا يفيد إلا مع اقتراحه به لا دونه كجواب السؤال أي
فيكون تابعاً للسبب في عمومه وخصوصه وقوله كحديث المجامع أي فانه
لا يستقل بنفسه بل يتعين ضمه الى الكلام الاول بجملته ليفيد قال في

وأما الفعل فضربان : ما أتى على غير وجهه القربة (٥)
 فباح أو على وجهها فاما ان يكون امثالاً لامراً أو بياناً للمجمل
 فيعتبر به (٦) أو يكون مبتدأ (٧) فقليل يقتضي الوجوب (٨)
 أو الندب أو الوقف

وأما الاقرار فكهما (٩) بشرط علمه بالفعل وان لا يكون

جمع الجوامع : مسألة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في
 عمومته وخصوصه الخ وحديث الجامع في الصحيحين وغيرها وذلك ان
 رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك
 قال واقت امرأتى في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقة قال لا قال فهل
 تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين
 مسكيناً قال لا ثم جلس الحديث وفي فتح الباري كلام عليه مسهب جدير
 بالمراجعة وحكى أن بعضهم شرحه في مجلدين جمع فيهما ألف فائدة وفائدة
 (٥) أى بان كان جلياً كاتقيام والقعود (٦) أى يعتبر الفعل الواقع امثالاً
 أو بياناً بالامر أو المبين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب
 الامر أو المبين اهـ (٧) أى لا امثالاً ولا بياناً ويعبر عنه بالفعل المجهول
 الصفة إلا ان فيه قربة (٨) وهو للمالك وغيره كما فى التنقيح وقرره القرافى
 فى شرحه بدلائل عدة . والندب للشافعى والوقف لاكثر المعتزلة والامام
 راجع التفصيل فى شرح القرافى

(٩) أى كقوله وفعله ودخول الكاف على الضمير شاذ وقد قالوا

معتقد الكافر ولا فعل ملك (٢)

وأما الإجماع فاما ان يثبت بقول جميعهم (٣) او بقول بعضهم وسكوت الباقيين والاول حجة واجماع . والثاني حجة على الصحيح (٤) وفي تسميته (٥) اجماعا خلاف لفظي .
واما القياس : فهو مساواة فرع لاصل لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت (٦)

واركانه أربعة : الاصل والفرع والملة وحكم الاصل
فالاصل محل الحكم المشبه به (٧) وقال المتكلمون دليله (٨)

في قولهم : ما انا كانت انيب : المرفوع عن المجرور . ولما قال بن مالك في الغيبة ووزر مني وثلاث كهما : قال الشراح الكاف بمعنى مثل مضافة للضمير لا حرفية لان جرها للضمير شاذ اه ومثله يقال هنا الا ان لضرورة الشعر من المساغ ما ليس للنثر (٢) لانه قد يقرقة منه فلا يدل على جواز (٣) أي جميع مجتهدي الامة في عصرنا (٤) أي لا اجماع وقيل ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسئلة — وهو القوي مدركا — ومثله قال الشافعي : لا ينسب لساكت قول . (٥) أي الاجماع السكوتي اجماعا خلاف لفظي فمن سماه به زل السكوت منزلة القول ومن نفي تسميته به ذهب الى اختصاص مطلقه بالمقطوع فيه ولم ينف كونه من أفراد بل هو منها عنده (٦) أي له وهو المجتهد الذي يقول به (٧) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (٨)

وقال الكما^(٩) حكمه^(١٠)

والفرع محل المشبه بالاصل وقيل حكمه^(١١)

والحكم الكلام القديم

والعلة : المعنى المقتضى للحكم^(١٢) والمناسبة^(١٣) شرط

في العلة العقلية^(١٤) لا في الشرعية ، وتنقسم^(١٥) الى قاصرة

وهي ان لا تنعدي الى فرع .^(١٦) ومتعدية واسمها يغني عن

تفسيرها ،

اي دليل الحكم من كتاب أو سنة أو اجماع (٩) بكسر الهمزة والكاف

ومعناه بلغة الفرس الكبير وهو الطبري المعروف بالهراسي اهـ ز (١٠) أي

حكم المحل المذكور (١١) ولا يتأتى فيه قول بانه دليل الحكم كيف

ودليله القياس والقياس لا يصح عده فرعاً إذ الفرع من أركان القياس

ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه (١٢) ويعبر عنها بالمعنى المشترك

بين الاصل والفرع وبالوصف الجامع بينهما اهـ ز (١٣) اي بين الحكم

ومحله (١٤) وهي ما يفيد وجود المعول ولهذا لا تعدد (لا في الشرعية)

وهي ما تفيد العلم بوجود المعول ولهذا يجوز تعدده لان العلة الشرعية

علامات لا مؤثرات (١٥) اي العلة الشرعية (١٦) وبعبارة اخرى وهي

التي لا تنعدي محل النص كافي قولنا يحرم الربا في البر لكونه برأً ويحرم

الحمر لكونه خمرأً فان العلة فيهما قاصرة لا تتجاوز محل النص الى غيره

والمعلول هو الحكم^(١٧) لان تأثير العلة فيه^(١٨) وفاقاً
للقفال لا الذات التي حلتها العلة كالحجر خلافاً لابي على الطبرى
وينقسم القياس الى جليّ وهو : ما قطع فيه بنفى الفارق^(١)
كالحاق الضرب بالتأيف . وقيل ليس^(٢) بقياس بل مفهوم
من النص

وغير الجليّ^(٣) ما يحتمل الفارق^(٤) ومنه ما كانت العلة
فيه مستنبطة كقياس الارز على البر بجامع الطعم^(٥)

(١٧) الانسب بكلامه : وحكم الاصل هو المعلول (١٨) اى فى الحكم
وقوله لا الذات بالرفع اى المؤثر فى الحكم العلة لا الذات التي حلتها العلة
كالحجر فان الاسكار حال فيها

(١) قال المحلى : اى بالغائه فكتب ابن قاسم : فسر به لان ثبوت
الفارق فى الجملة من ضرورة التعدد إذ لو انتفى رأساً انتفى التعدد
فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى الغائه فكان
المتن على حذف مضاف اهـ (٢) اى الجليّ بقياس بل ثبوت هذا الحكم
فيه بطريق مفهوم الموافقة وقيل بطريق المنطوق بان نقل التأيف مثلاً
عرفاً الى أنواع الايذاء اهـ ابن قاسم على الورقات (٣) ويسمى القياس
الحنفى (٤) اى تأثيره اى ولكن احتمال نفي الفارق أقوى فيه وارجح
ولذلك صح القياس لانه فرع ترجح عدم الفارق (٥) اى فانه مستنبط

ومنه قياس المشبه ومنه ^(٦) قياس غلبة الاشباه وهو أن
تشبه الحادثة أصليين فتلحق باكثرهما شبيها ^(٧)
ومنه قياس الدلالة وهو : ما لم يذكر فيه علة ^(٨)
ومنه قياس العكس وهو : التعليق على نقيض الحكم
لافتراقهما في العلة ^(٩)

﴿ فصل ﴾

أربعة لا يقام عليهما دليل ولا يطاب وهي : الحدود والمواند

من خبر « الطعام بالطعام مثلاً بمنزلة » فهو العلة في الاصل لا القوت ولا
الكيل ولهذا كان التفاح ربوياً اهـ ز ^(٦) أى من قياس الشبه من القياس
مطلقاً كما يوهمه سياقه . وذلك لان لقياس الشبه أنواعاً منها ما ذكره ^(٧)
كالمذى المتردد بين البول والمنى ^(٨) عبارة الروضة : هو الجمع بين
الاصل والفرع بدليل العلة إذ اشتراكهما فيه يفيد اشتراكهما في العلة
فيشتركان في الحكم نحو جاز تزويجها ساكتة فجاز ساخطة كالصغيرة
إذ جواز تزويجها ساكتة دليل عدم اعتبار رضاها وإلا لاعتبر نطقها
الدال عليه فيجوز وان سخطت لعدم اعتبار رضاها ^(٩) كحديث مسلم
أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام اكن
عليه وزر . فعاق ثبوت الاجر في ذلك على ثبوت نقيضه وهو الوزر
بى عكسه وقوله : لافتراقهما في العلة أى فتعاكس الملتين المذكورتين

والاجماع والاعتقادات الكامنة في النفس (١٠)

وفي مطالبة الثاني (١١) بالدليل خلاف

وأما الاحتجاج «بلا قائل بالفرق» (١) فانما يصح في

مقام الالتزام والافهام لا البيان والافهام لأن الفرق إذا ثبت
بالدليل لا ينقطع (٢) بعدم القائل

مقتض لكون الحكم المترتب على احدهما عكس الحكم المترتب على الاخرى
(١٠) فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في
نفس الامر ونتمه البحث في ذلك أنظره في أول شرح التقيح للقرافي
وفي شرح المواقف في المرصد السادس في الطريق (١١) أي من
ينفي الشيء بالدليل على انتفائه خلاف ان ادعى علما نظريا أو ظاهريا بانتفائه
فقل لا يطالب به وقيل يطالب به في العقليات لا الشرعيات وقيل فيها
وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر
فيه أما اذا ادعى علماً ضروريا بانتفائه فلا يطالب بدليل عليه قطعاً لان
الضروري لا يشتبه حتى يطلب دليله لينظر فيه وقد بسط هذا البحث
في مطولات الاصول وجود الكلام فيه الغزالي في المستصفى كما نقله
عنه مختصره ابن رشيقي فانظره

(١) أي بين الحكمين فانما يصح في مقام الزام الخصم واسكاته (٢)

في نسخة لا يقطع أي لا يترك بسبب عدم القائل به ومن هذا الباب
ما يقوله البعض في الحاجة لا قائل بذلك من السلف أو لم يؤثر عن السلف
الخوض في ذلك أو نحوه فلا قيمة له في المطالب العلمية والحقائق النظرية

﴿ فصل ﴾

الدليل ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم . وهو إما عقلي ^(٣) أو نقلي ^(٤) أو مركب منهما

وشرط العقلي الاطراد ^(٥) لا العكس خلافا لبعض الفقهاء في قوله لا يجبان

وكل منهما إما مفيد للقطع وهو البرهان وينقسم إلى برهان علة وبرهان دلالة ^(٦) ، أو الظن وهو الامارة وتنقسم إلى ظنية ^(٧) واعتقادية ^(٨)

واللفظي ^(٩) يفيد اليقين وفاقا لاكثر الفقهاء والمعتزلة

ولا يتخذها نكأة الاكل عاجز عن نهضة البحث (٣) كالعلم للصانع (٤) كالكتاب والسنة والاجماع للاحكام (٥) وهو كلما وجد الدليل وجد المدلول لا الانعكاس وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل اهـ ز (٦) كما علم مما مر في اواخر «فصل مدارك الحق» أربعة (٧) بان تفيد ظنا كطبايق النعيم المفيد لظن وجود المطر اهـ ز (٨) بان تفيد اعتقاداً كخبر «هل على غيرها قال لا إلا ان تطوع» المفيد لاعتقاد الشافعي ندب الوتر اهـ ز (٩) أى التقلى يفيد اليقين بما يستدل به عليه من المتعاطل أعم من أن يكون آحاداً او متواتراً والذي يحول عليه الاكثرون ان المتواتر يفيد العلم اليقيني بشروطه دون الآحاد نعم قد يقع فيها ما يفيد العلم النظري

وقال صاحب البكار والطوالع إذا تواتر عندنا^(١٠) وخالف
 الفلاسفة والرازي^(١١) لتوقفه على انتهاء أحد الاحتمالات
 العشرة وهي : عدم الاشتراك^(١) والمجاز^(٢) والاضمار^(٣)
 والنقل^(٤) والتخصيص^(٥) والتقديم والتأخير^(٦) والناسخ^(٧).

وذلك فيما اختلف بالقرائن كما اوضحه ابن حجر في شرح النخبة فانظره^(١٠)
 هذا هو الصحيح الذي قطع به الاكثر كما تقدم . وكتاب أبكار الافكار
 في الكلام للشيخ ابى الحسن على بن على بن محمد التميمي الحنبلي ثم الشافعي
 المعروف بسيف الدين الأمدى المتوفى بدمشق سنة ٦٣١ هـ والطوالع
 في الكلام للقاضي البيضاوى المتوفى سنة (٦٨٥) (١١) كما ذكره في المسألة
 العاشرة من الباب الأول من المعالم حيث قال : قيل الدلائل العقلية لا تفيد
 اليقين لانها مبينة على نقل اللغات الخ وكذلك في المحصل بقوله : مسألة
 الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة الخ

(١) إذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايراً لما
 فهمناه (٢) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي
 الذي تبادر الى أذهاننا (٣) إذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن
 حاله (٤) أي نقل تلك اللفاظ عن معانيها الخصوصية التي كانت موضوعة
 بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى إذ على تقدير
 النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي تفهمها
 الآن منها (٥) أي وعده كالذي قبله إذ على تقدير التخصيص كان المراد
 بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما اعتدناه (٦) أي وعدها فانه إذا فرض

وعدم المعارض العقلي^(٨) ونقل اللغة^(٩) والنحو^(١٠) والتصريف^(١١) وهو ظني^(١٢) لان غايته عدم الوجدان وهو لا يفيد إلا ظن عدمه والمبني على الظن ظني ولنا ان الاحتمال بلا دليل مطروح والا قات الوثوق بادلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوظة

هناك تقدم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدر كناها (٧) اذ مع فرضه ارتفع حكم المنسوخ (٨) أي الدال على تقيض ما دل عليه الدليل النقلي والا بان علم المعارض المذكور لقدم على الدليل النقلي قطعاً بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر قاله السيد ؛ وقال حسن جابي يكفي أن يقال لا بد من العلم بعدم المعارض والاتساقاً لا ممتنع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم القطعي على النقلي عند التعارض (٩) عطف على انتقاء أي ولتوقفه على نقل اللغة حتى تتعين مدلولات جواهر الالفاظ (١٠) أي ونقل النحو حتى تتحقق مدلولات الهيئة التركيبية (١١) أي ونقل التصريف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (١٢) أي عدم هذه الاشياء مضمون لا معلوم والموقوف على المظنون مضمون وقوله ولنا الخ رد من المصنف على الرازي وهو رد متين وعبارة العصد في المواقف وشرحها الخ ما ذكر : الحق أن الدلائل التقليدية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة من المنقول عنه كما للحاضرين في محبة النبي صلوات الله عليه أو مواترة لغيرهم تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعم استعمال لنظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ

قال الرازي : ولا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية ، وقال

الحنفية ^(١) لليقين مراتب علم وعين وحق

المشهوره المتداوله فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها . وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فثما معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة . أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وإرادتها منها بالنظر اليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم » وانتفت تلك الاحتمالات . وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه قال العلامة السيلكتي : وتعين كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك إضلالاً إرشاداً

(١) قال القاضي زكريا : بل وغيرهم ، أي لشهرة ذلك عن لا يخصص سيما الصوفية واشتهر أن علم اليقين ما حصل عن نظر واستدلال ؛ وعينه ما حصل عن شهادة وعيان . وحقه ما حصل عن عيان مع مباشرة . ومثله بالعلم ببلدتم بمشارفته ثم بدخوله ، قال القاشاني في لطائف الاشارات

ولا بد في كل دليل من مقدمتين ^(٢) وهما كالشاهدين عند الحاكم إلا أنه يستحيل أن يكون ^(٣) أقل منهما أو أكثر . وما يوجد من كثرة المقدمات فهو دليل على البعض ^(٤)

اليقين في مطلق العرف مالا يدخله ريب ، وعلم اليقين ما كان كذلك لكن بشرط الاستناد الى الدليل والبرهان ؛ وعين اليقين ما حصل عن المشاهدة فان كان حصوله على وجه لا يمكن أنم منه فهو حق اليقين اه والظاهر أن هذه التفرقة اصطلاحية وإلا فاهل اللسان لا يدققون في هذه التفرقة وانما يتلطفون في التعبير عنه وتأكيده بما يضيفون اليه من حق أو عين أو علم تقتناً لفظياً نعم لا ريب في تفاوت اليقين بالنظر لما يحتف به ويعرزه والبحث انما هو في استناد التفاوت الى هذه الالفاظ الثلاثة ولا برهان عليه ^(٢) أي صغرى وكبرى بناء على تفسير الدليل بانه قول مؤلف من أقوال متي سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة أما إذا فسر بما سلف له أول الفصل أو يقول بعضهم : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الي المطلوب خبرى وهو قول الاصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع الاحكام فهو مفرد لا يحتاج الى مقدمتين اه ز بزيادة ^(٣) أي الدليل عند المناطقة بخلاف حكم الحاكم فقد يكون باقل من اثنين أو أكثر كنبوت رمضان بواحد ونبوت الزنا بأربعة ^(٤) أي منها لا على المطلوب قال في البصائر النصيرية في الفصل السادس في القياسات المركبة أما انه لا يتم قياس إلا من مقدمتين فلان المطلوب يعلم بعد ما هو مجهول

بشيء غيره . وذلك الشيء لا بد من أن تكون له نسبة الى المطلوب بسببها
يحصل العلم . وتلك النسبة إما أن تكون الى كلية المطلوب أو جزء جزء
منه . فإن كانت الى كليته فانما تكون بان يلزم المطلوب وضع شيء أو
رفعه ، وهذا هو القياس الاستثنائي . وإن كانت النسبة الى جزء جزء
من المطلوب فلا بد من أن تكون تلك النسبة بحيث توقع بين جزأي
المطابوب نسبة هي المطلوبة في الحكم . وانما يكون ذلك بان يوجد شيء
واحد جامع بين الطرفين بأن يوجد لأحدهما ويوجد الآخر له أو يسلب
عنه أو يوجد لأحدهما ويسلب عن الآخر أو يوجد له الطرفان أو يوجد
له أحدهما ويسلب عنه الآخر ، وهذه هي الاشكال الثلاثة العملية الملتزمة
من مقدمتين — ويمكنك أن ترد هذا الاعتبار الى الشرطيات الاقترانية
واذا انتظمت مقدمتان على إحدي هذه النسب المذكورة كفي ذلك في
انتاج المطلوب لكنه قد توجد مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة نحو
مطلوب واحد فيظن أن ذلك قياس واحد وليس كذلك بل هي قياسات
كثيرة سيقت لبيان مقدمتي القياس القريب من المطلوب أو ما فوقهما .
ومقدمتا القياس إذا لم تكونا يمتن بنفسهما احتاجتا أيضاً الى قياس بينهما
حسب احتياج المطالب الاول ومثل هذا يسمى القياس المركب . وقد
يكون موصولا وقد يكون مفصولا . أما الموصول فهو الذي لا تطوى
فيه النتائج بل تذكر مرة بالفعل نتيجة ومرة مقدمة كقولك كل ب ج
وكل ج د فكل ب د ثم تقول من د أس كل ب د وكل د ه فكل ب ه
والمفصول هو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر كقولك كل ب ج وكل

والمقدمتان إما عقليتان^(١) أو سمعيتان أو مركبتان منها
وأحال الرازي الثاني^(٢) ويجب أن يكون لهما شهادة على النتيجة
بالدلالة عليها^(٣) قال ابن سينا : وحضورهما في الذهن لا يكفي

ج د وكل د ه فكل ب ه اه وقال الفارابي : — القياس المنتج لمطاب
واحد يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا
أقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمته أو احدهما الى الكسب بقياس
آخر وكذلك الى أن ينتهي الكسب الى المبادي البديهية أو المسلمة فيكون
هناك قياسات مترتبة ومحصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا
مركباً وعدوه من لواحق القياس اه وأنت ترى ما علل به صاحب البصائر
من التوجيه أظهر في النظر من مجرد كون ذلك بحكم الاستقراء كما عول
عليه الفارابي

(١) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث « أو سمعيتان » كقولنا
تارك المأمور به عاص لقوله تعالى : « أف عصيت أمري » وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإنه نارجهم » أو مركبتان
منهما كقولنا : هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص (٢) عبارته
في المعالم : الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود
أو كلها نقلية وهذا محال لان إحدي مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك
النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل . أو بعضها عقلي وبعضها نقلي
وذلك موجود (٣) بان يلاحظ فيهما الترتيب والهيئة العارضان لهما ليعلم

لحصول النتيجة (٤) بل لا بد معه من العلم باندراج الصغرى
تحت الكبرى والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواء في المطالع
وضمفه الرازى (٥)

اندراج الصغرى فى الكبرى باندراج الاصغر فى الاكبر وأيده المصنف
بما نقله عن ابن سينا اهـ «ز» (٤) فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان
بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن
فظن أنها غير عاقر (٥) أى بان ذلك التفطن ليس شرطاً لافادة النظر
العلم لان التفطن لاندراج هذا فى ذاك ولا ارتباط إحدى المقدمتين بالآخرى
تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب التفطن لما
ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى منضمة الى المقدمات الاخرى مرتبة
معهما ونجب ملاحظة الترتيب وكيفيه الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل
ويمتنع حصول العلم بالمطلوب واجيب: باننا لا نسلم ان ذلك الذي وجب
التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة
لنسبة المقدمتين الى النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق
فلا تسلسل اهـ «ز» وأجاب الطوسي بقوله: ان الاندراج ان كان مغايراً
للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جملة جزء
والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف
والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض
الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها . وهذا

والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين^(١)

وما يتوقف عليه الحكم^(١) ان كان داخلا فيه^(٢) فهو
الركن وإن كان خارجا عنه فان كان مؤثرا في وجوده^(٣) فهو
العلة . والا^(٤) فالشرط

وإذا استدل دليل على شيء فان كان أحدهما داخلا في

غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا
العلم اه هذا وقال صاحب المحاكمات : ما ادعوا من أن الانتاج لا يحصل
بدون تكرار الاوسط فلا برهان لهم دال على ذلك بل المراد أنهم انما
ضبطوا القياس واثبتوا أحكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر
فلم يدخل تحت الضبط وهي لا تنافي الانتاج في بعض الصور^(٦) شرف
المقدمة بكونها كلية أو موجبة وخسها بكونها جزئية أو سالبة فاذا وجد
في إحدى المقدمتين جزئية أو سالبة نبهنا النتيجة فلو قلت : بعض الغائب
ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه بمعه معلوم الصفة كانت النتيجة بعض الغائب
لا يصح بيعه ، وسر ذلك يعلم مما شرط في انتاج كل من الاشكال الاربعة
كما وكيفما فارجع الى الميزان

(١) أي الشيء كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجوداً أو
عدماً (٢) أي ماديا كان أو صوريا كالخشب والهيئة للسريـر (٣) كالنـجار
للسريـر (٤) أي وان لم يكن مؤثراً في وجوده كآلة النجار فالشرط وبذلك

الآخر فلما ان يستدل بالكلى على الجزئى (٥) وهو القياس المنطقى المفيد للقطع . ونقسم الى اقترانى وهو الذى لا يذكر معه النتيجة ولا نقيضها (٦) والى استثنائى وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه (٧) نحو : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا » والتقدير (٨) لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا

عرف حدود الثلاثة اه « زه (٩) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقوله وهو القياس المنطقى أى الم عرف بأنه قول مؤلف من أقوال مقى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (٦) أى بصورتها وان كانت مذكورة فيه بمادتها سمى اقترانياً لاقران الحدود الثلاثة — الاصغر والاوسط والاكبر — فيه أو لأنه جمع المقدمتان فيه بحرف دال على الاقتران والاجتماع بخلاف الاستثنائى فانه فرق فيه بحرف الاستثناء (٧) أى بصورتها وهيئتها لا بحقيقتها لان ما فى القياس عار عن الحكم والنتيجة مشتملة عليه فلا يكون عينها حقيقة . سمي بذلك لاشتماله على حرف الاستثناء وهو لكن فمده المنطقيون من حروف الاستثناء حقيقة لان نظارهم الى المعانى بخلاف التحويين فانه عندهم من حروف الاستثناء مجازاً لاحقيقة (٨) طوي هذا المقدر انكالا على وضوحه كسائر مضمورات التنزيل ومقدراته ومن دقيق الاغة الكلام حذف ما يستغني عنه فيه لقربته سياق أو سباق وقد انفرد التنزيل الكريم ، بهذا الاسلوب الفخيم . وقد يتأنى به — فى ترك إحدى المقدمتين للوضوح — الباحثون فى اكثر الادلة العقلية

الله وهذا خاص بالشرطية ^(١) وأما أن يستدل بالحزنى على الكلى ^(٢) فهو الاستقراء ^(٣) والتام منه مفيد للقطع وإن لم

والفقهية احترازاً عن التطويل وكذا في المحاورات كما أفاده الغزالي في محك النظر في الفن الثالث من القياس (٩) يعني هذا التقدير يختص بالشرطية دون الحامية قال الشارح «ز» وليس في هذا كبير فائدة اه أقول لعله يشير إلى أن مثل هذا النظم خاص بالشرطية في مواقفه من التنزيل والافقيه كثير من بقية الاشكال المطوية فمن الانفصال نحو آية «وانا وإياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين» أي وانا لسنا على ضلال فبقى انكم فى ضلال ومن الشكل الاول نحو قوله تعالى «وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه» أى وكل ما هو أهون عليه فهو داخل فى الامكان وكآية «وما ابريء نفسى ان النفس لامارة بالسوء» أى انها نفس وكل نفس كذا والشكل الثانى كآية «فلما أفل قال لأحب الآفلين» أى ألكوكب آفل وربى ليس بأفل واثالث كقوله تعالى «وما قدرُوا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» فان موسى عليه السلام بشر وموسى أنزل عليه الكتاب وقس على هذه كثيراً مما فى الكتاب والسنة (١) بأن تتبع جزئيات كل ليثبت حكمها له قال الطوسى : الاستقراء هو الحكم على كل ما ثبت جزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بلواحد . وهذا

يحل أحدهما والآخري استدل بجزئي على جزئي لاشتراكهما

يقيني . وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنياً لاحتمال
أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم
والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني وبما يقع فيه مختلف في جزئي غير
هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ اه وفي حواشي
البصائر النصيرية : التمساح مثال درج في كتب المنطق وغيرها أخذته
الممثلون عن بعض من كتب في الحيوان عن غير بحث صحيح وقد أخطأ
من زعم ان التمساح يخالف سائر الحيوان في تحريك الفك الاسفل عند
الاكل كما أخطأ من ظن أنه لا يخرج لفضلاته وانما يأتي القطقاط فيأكل
ما في جوفه ومنشأ هذا الظن الثاني ان هذا الحيوان قد تفسد المواد التي
في بطنه فيوجد فيها حيوانات صغيرة فيفتح فاه فيأتي بعض الطيور ويلتقطها
وهو لا يؤذيها والدميري يذكر في حياة الحيوان كلا من الزعمين
ويثبته وهو خطأ كما حققه الباحثون المدققون فالثابت بالحقيق أن الفك
العلوي عند أنواع التماسيح ثابت متصل بعظام الجمجمة بدون مفصل
متحرك وأما الفك السفلي فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة مفصلي بواسطة
عظام يسمى العظام المربع ثم ان لهذه الحيوانات فتحة في انتهاء الامعاء
تخرج منها الفضلات من بول وغيره وفيها يولج التمساح الذكر عند المسافدة
ومن ظريف ما جاء على لسان بعض طلبة العلم عند ما كنت اذكر هذا

في وصف (٣) وهو التمثيل (١) عند المتكلمين والقياس عند

الخطأ العام في قضية تحريك التماسح لفكه الاسفل قوله : لعل من افتح هذا الخطأ رأى التماسح مقلوباً يحرك فكه الاسفل فظنه الاعلى فذهب يحكي وينقل عنه اهـ (٢) المشهور من اطلاق لفظ الاستقراء هو الناقص كما في البصائر ولذا قال بعده والنام منه الخ (٣) أى جامع بينهما يؤثر في ذلك الحكم حقيقته انبات حكم الامر لثبوته في آخر لعل مشتركة بينهما . والفقهاء يسمونه قياساً والجزئى الاول فرما والثانى اصلاً والمشارك علة وجامعاً كما يقال : العالم مؤلف فهو حادث كالييت . يعنى الييت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون العالم حادثاً كالييت والتمثيل لا يفيد القطع بنتيجته لان المشترك اذا كان علة في الاصل لا يلزم أن يكون علة في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطاً للعلة أو خصوصية الفرع ما نفعه عن وجودها فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ، قال السيلكوتي : وبهذا ظهر ان التمثيل لا يكون مفيداً لليقين الا اذا ثبت عليه الجامع وعدم خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع قطعاً لكن تحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً فلذا لم يقسموا التمثيل الى ما يفيد اليقين والى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقراء اهـ وقال الطوسى : وأما قياس الفقهاء فظنى أيضاً لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز ان يكون علة خاصة بتلك الصورة أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في عليتها أما ان ثبت

الفقهاء^(٥) نحو الحكم ثبت في تلك الصرورة لكذا فيثبت في
هذه كذلك

﴿ فصل ﴾

المفضى الى الاستحالة أربعة أحدها الدور . وهو توقف
وجود كل واحد من الشيئين على الآخر^(١) وطريق الانفصال

ان علمية للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول أعنى الاستدلال
بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حشوا
لا تأثيراً له أصلاً . وإنما يختص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن
ولا يستعمله جميعهم أيضاً اهـ وكذلك قال صاحب البصائر : بان كونه علة
أمكن رده الى البرهانيات بان يجعل المعنى المتشابه فيه وسطاً بين الاصغر
والاكبر اهـ وهذا هو الحق وعليه فيمكن تقسيمه الى ما يفيد اليقين وغيره
ومنه تفاوت أقسام القياس في وضوح المدرك وخفائه على ما عليه
الاصوليون (٤) لانه جعل جزئي مثلاً الجزئي في الحكم (٥) من قسـ
الشيء بالشيء اذا ساويته به

(١) أى يكون شيئان كل منهما علة للآخر . واستحالة الدور أما
بالضرورة كما ذهب اليه الرازي وأما بالاستدلال لان العلة متقدمة على
المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين وهو الدور الصريح مثاله في التعريف قولك :

عنه محصل باختلاف الجهة (٢) أو بكونه معية (٣) قال النزالي

الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية وسمي دوراً
مصرحاً لظهوره فيه. وإن لزم تقدمه على نفسه بمراتب فهو الدور المضمّر
كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج الأول هو المنقسم بمتساويين
ثم يقال المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر ثم
يقال الشيآن هما الاثنان وفساد المضمّر أكثر إذ في المصرح يلزم تقدم
الشيء على نفسه بمرتين وفي المضمّر بمراتب فكان أخش (٢) كما تراه
في قولهم : الجهة منفكة بين الشيئين مثاله ما أورد على الشكل الأول
من استلزامه الدور وتقريره : أن العلم بجسمية الانسان في قياس قولنا
الانسان حيوان وكل حيوان جسم - موقوف على العلم بكلية السكبري
أعنى جسمية كل حيوان وهو موقوف على العلم بجسمية الانسان لأن
الانسان من جملة أفراد الحيوان فلا يصدق قولنا كل حيوان جسم إلا
إذا صدق الجسم على الانسان فالعلم بجسمية الانسان موقوف على العلم
بجسمية الانسان وحاصل دفعه الفرق بين العلمين الموقوف والموقوف
عليه بالاجمال والتفصيل فلا دور وتوضيحه أن المطلوب في النتيجة هو
العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أصغر وهو العلم التفصيلي ويتوقف
خصوله على العلم بثبوت الأكبر لجميع أفراد الاوسط التي منها الأصغر
وهو ملزوم العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أوسط لا بعنوان
أنه أصغر وهذا علم اجمالي يتوقف عليه العلم التفصيلي ولا يتوقف على العلم
التفصيلي كما يشهد به الوجدان كذا في حواشي القوانين للقزويني في إيضاح
المحاور بين أبي سعيد وبين ابن سينا في دورية الشكل الأول والجواب عنها (٣)

والمسائل الدائرة في الفقه لا بد فيها من قطع الدور . وفي قطعه
ثلاثة مسالك من أوله ومن وسطه وآخره ^(١)

الثاني التسلسل وهو توقف وجود الشيء على وجود

أي يكون الدور معيأ أو سبقياً والدور المهي هو تلازم الشئين
في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر مثال النقص أيضاً
تعريف العلم الآتي للمصنف بأنه معرفة المعلوم قالوا فيه دور لان المعلوم
معرفة متوقفة على معرفة العلم لان معرفة المشتق منه سابقة على معرفة
المشتق واجيب باختلاف الجهة لان توقف العلم على التعريف الذي منه
لفظ معلوم من جهة معنوية وهي جهة التعقل لان تعقل العلم مسبب عن
تعقل تعريفه ونأشئ عنه وتوقف التعريف باعتبار جزئه وهو لفظ معلوم
من جهة لفظية وهي جهة الاشتقاق لتوقف المشتق على المشتق منه واجيب
أيضاً بأن الدور مهي بمعنى أن معرفة العلم ومعرفة المعلوم يحصلان معاً
والدور المهي غير محذور . وفي الجوابين مناقشة والقصد تذكر نموذج
مما قيل في ذلك

(١) وهو بحسب قوة بعض الاحكام وبمده عن الدفع وضعف
بعضها وقربه للدفع . مثال الاول : بيع العبد لزوجته الحرة قبل الدخول
بصداقها الثابت في ذمة السيد فاما نفد البيع وتقطع الدور من أصله ولم
نقل يصح البيع ولا ينفسخ النكاح أو ينفسخ ولا يفسد الصداق لان
البيع اختياري وحصول الانفساخ بالملك قهري وكذا سقوط الصداق
بالانفساخ وما يختاره الانسان يصح تارة ويفسد اخرى وما يثبت قهراً

أشياء غير متناهية (٢) الثالث الجمع بين النقيضين (٣) قال أبو اسحق المروزي: وإنما يستحيل (٤) في الحسيات لا في العقليات

يبعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ، ومثال الثاني :
 زوج أمته عبد غيره وأتلف الصداق ثم أعتقها في المرض قبل الدخول
 وهي ثلث ماله فأنما لم تقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا
 من آخره بان نقول لا يرتد المهر بل من وسطه فلم تثبت الخيار لان
 سقوط المهر بالفسخ قهري والخيار أولى بالدفع من العتق لانه يسقط بعد
 ثبوته بالاسقاط وبالتقصير بخلاف العتق . ومثال الثالث : اعتق امة في
 المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهي ثلث ماله فأنما لم تقطع الدور
 من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بان نقول لا يصح
 النكاح بل من الآخر فقننا لا يثبت المهر لقوة العتق والنكاح أقوى من
 المهر لوجوده بدون مهر ولا عكس اهـ « ز » (٢) في استحالة التسلسل
 عدة وجوه منها ما تبين في الالهيات من رجوع جميع الممكنات الموجودة
 الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب
 لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة . راجع في ذلك المواقف وغيرها
 (٣) المراد منهما المتقابلان فيشملان الضدين كالسواد والبياض والمتضايقتين
 كالابوة والبنوة والعدم والملكة كالعمي والبصر والسلب والايجاب —
 وهما النقيضان حقيقة كزيد انسان زيد ليس بانسان وسيأتي بيان الجميع
 في فصل المعلومات بعد فصلين فارتقب (٤) أي الجمع بين النقيضين في

والصحيح لا فرق

الرابع الترجيح من غير مرجح ^(١) وقبل ليس بمستحيل

المحسوسات لا المعقولات الذهنية لان دائرة الخيال أوسع من دائرة الحس فقد تفرض ذلك وانما كان الصحيح عدم الفرق لانه لا يلزم من فرض الشي وقوعه

(١) ضرورة ان المتكافئين متماثلان فلا يفضل أحدهما الآخر إلا بمرجح . وقال الفاضل مسبحي زاده في رسالة الخلافات بين السعد والسيد : اشتهر أن الترجيح من غير مرجح باطل عند الحكماء وليس كذلك إذ ما نصوا على بطلانه انما هو ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا ترجيح المختار أحد المتساويين فانه جائز عندهم . ولعل هذا مراد من قال بعدم اسفحالتهم رأيت الصدر الشيرازي في الحكمة المتعالية المسماة بالاسفار الاربعة ذكر هذا البحث في المنهج الثاني من المرحلة الاولى تحت عنوان : ظلمات وهمية ما مثاله : المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول بفرقة قالت : ان الله سبحانه خالق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت . وفرقة زعمت أنه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر من غير أن يكون في طبائعها ما يقتضى تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع الخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار

﴿ فصل ﴾

كل موجود (٢) لا بد له من اسباب (٣) اربعة المادة (٤)

من غير مرجح. وفرقة تقول: ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الآخر غير معلن بشيء لانه بأي شيء علل فسد، وفرقة تقول: الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات. فهذه متشبثاتهم في الجدل ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه. وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفى الاولوية في رجحان أحد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحى العطشان ورغبي الجائع مرجحات خفية مجهولة ولا يلزم من الجهل بالاولوية نفي الاولوية وأفلها الهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي لها قدر الله سبحانه الامور وقضي من صور الاشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الاتم الاولى (٢) أي من الممكنات والتشهير في التعبير عن ذلك كل مركب صادر من الختار فلا بد له من علل أربع المادية والصورية الخ والعبارة المنتهرة أجود واصح لشمولها لمثل الحدود فقد تنتمل على العلل الاربع فكيف أحسن الحدود (٣) أي علل وهي ما يتوقف عليها وجوده (٤) وهي التي يحصل النتي. معها

والصورة (٥) والفاعلية (٦) والغائية (٧) كالسرير مادته الخشب
وصورته الاسطاح (٨) وفاعله النجار وغايته الاضطجاع والعلّة
الغائية علّة الثلاث في الازمان (٩) ومعلولها في الاعيان وهو
معنى قولهم : أول للفكر آخر العمل

﴿ فصل ﴾

كل معلومين (١) لا بد بينهما من إحدي نسب أربع :

بالقوة وتسمي المادة هيولى (٥) وهي مابه يحصل الشيء بالفعل (٦) وهي
ما تؤثر في وجود الشيء (٧) وهي ما لاجله وجود الشيء (٨) أى تونه
مسطحاً يعني جميع أجزائه على السواء لا يكون بعضها أرفع وبعضها
أخفض (٩) بمعنى انها لم توجد ذهنياً الا بسببها وأما خارجاً فبالعكس أعنى
أن العلّة الغائية لم توجد الا بسبق أولاء عليها . ومن لطائف ملاحكماء
قولهم ههنا : كل مركب صادر من المختار لا بد له من علل أربع وكل
مركب صادر من الموجب فلا بد له من علل ثلاث المادية والصورية
والفاعلية . وكل بسيط صادر من المختار فلا بد له من اثنتين الفاعلية
والغائية وكل بسيط صادر من الموجب فلا بد له من واحدة وهي الفاعلية
(١) اطلاقه يتمل الكلين والجزئيين وخص غيره ذلك بالكلين

إذ الجزئان لا يكونان الا متباينين والكلية والجزئى لا يكون بينهما
إلا التباين أو العموم المطلق لان الجزئى ان كان جزئياً لذلك الكلية

المساواة أو المباشرة أو العموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق (٢) كل منهما على ما صدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك (٣) ومنه الرجم وزنا المحصن (٤) والا فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه لاسلام الجزية والا فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه الآخر

يكون أخص منه مطلقا وان لم يكن حزائيا له يكون مباينا له . وفي ذلك مناقشة طويلة الذيل ساقها في حواشي الشمسية . ولهذا الفصل فائدة تظهر في بحث المعرف فانه يعرف منه فائدة اشتراط التعريف بالمساوي ونفي صحة التعريف بالمباين والاخص والاعم (٢) أي حمل لان كلمة الصدق اذا تعدت بعلى تكون بمعنى الحمل كما تكون بمعنى التحقيق اذا تعدت بنفى (٣) أي فهما متساويان لا يخرج ما يصدق عليه أحدهما عن الآخر . قيل هذا مبني على زعم الحكماء من كون المثلث والجن جوهرين مجردين لا يمكن صدور الضحك والتعلق منهما والا فعلى مذهب المتكلمين القائلين بأنهما أجسام لطيفة فالضاحك والتايطق أعم من الانسان اهـ (٤) فصله بمن إشارة الى ان تساويهما في عرف خاص وهو عرف الشرع بمعنى ان كل من يصدق عليه انه مرجوم يصدق عليه انه زان محصن وبالعكس . وفي ذلك تكلف من وجهين التخصيص والتأويل وكان في غنية عن

وبالعكس (٥) فيبينهما عموم وخصوص مطلق (٦) كالانسان
والحيوان ومنه الفسل والانزال . وان صدق من غير عكس
(٧) فيبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض ومنه
حل النكاح مع ملك اليمين

المعلومات كلها أربعة أقسام : تقيضان وهما اللذان لا
يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم ، وضدان وهما اللذان
لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالبياض والسواد ، وخلافان وهما
اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض ، ومثلان وهما اللذان

هذا واسماه لانية لما ان الكلام فيما له ماصدقات بينة (٥) صوابه من
غير عكس (٦) قال العصام : « مطلق » صفة « خصوص » ترك وصف
عموم لان اطلاق الخصوص يستلزمه فلا تنجبه المؤاخذه اللفظية من ان
الواجب مطلقان لانه وصف المتعدد . وعلى هذا ان شئت جعلت (من
وجه) في قوله (عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص
وثوقا بالاستلزام وان شئت جعلته وصفا لهما لانك مخير في المقدر ، فافهم
دقائق البيان بحسن التدبر ولا تحجب « (٧) صوابه : والافان صدق شئ
منهما على بعض ماصدق عليه الاخر وبالعكس كما قاله (ز) وهو ظاهر
والذي اوقعه في هذه القرطمة التصرف الذي ولع به الجبل مع ان الاجدر
هو نقل ما للمحققين المتقدمين في ذلك بالحرف فانه انفع وأوقع

لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوى الحقيقة كالبياض والبياض
والمنافاة بين النقيضين بالذات (١)

وهل منافاة الضد لخصه للذات أو للصارف (٢) قولان

أشهرهما الثانى

(١) أي منشأ امتناع الاجتماع ذاتهما وفيما عداها بالواسطة قال
العضد وشارحوه : التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لأن
امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتهما . وغيرهما من الاقسام
انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه
لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك — أى استلزام كل منهما سلب الآخر
فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا
أصلاً فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما
أي فهم فيها واسطة في الثبوت . اما في تقابل التضاد والتضاييف فظاهر
واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون
المحل قابلاً له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقاً (٢) أي
للموسط وقد عرفته . ولم أر هذا الخلاف فى المواقف وحواشيها نعم
حكى العضد قولاً فى ان اقوى المتقابلات التضاد لان فى المتضادين مع
السلب الضمنى أمراً آخر زائداً وهو غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد
الحقيقى فيكون تنافهما أشد . قال السيلكوتى : ورد بانه لا يتصور
اختلاف فوق التنافى الذاتى بأن يكون احدهما صريح سلب الآخر نعم

والتقابل بين ما عدا المثلين (٣) على أربعة أنواع: التضاد
والتقابل بالنفي والاثبات (٤) وبالملازمة والعدم (٥) كالْبَصَرُ وَالْعَمَى
وَالْتَضَائِفُ (٦) كَالْأَبْوَةُ وَالْبَنُوَّةُ

قد يقال: أشد الأنواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
في أصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (٣) الاولى حذفه اذ لا تقابل
في المماثلين اصطلاحاً على ان من الناس من ينفي التماثل لان الشئيين ان
اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنيذية فضلاً عن التماثل أو اختلقا من
وجه من الوجوه فلا تماثل . انظر المواقف (٤) أى بالاجاب والسلب
وهما أمران: أحدهما عدم الآخر مطلقاً كالفرسية واللافرسية (٥) هما
أمران أحدهما وجودى والآخر عدم ذلك الوجودى لامطلقاً بل من
موضوع — محل — قابل له كالْبَصَرُ وَالْعَمَى والعلم والجهل فان العمى
عدم البصر عما من شأنه البصر والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم . قال
أبو البقاء: الملازمة تطلق على مقابلة العدم وعلى مقابلة الحال فعلى
الأول بمعنى الوجود وعلى الثاني بمعنى الكيفية الراسخة اهـ (٦) هما
أمران يتوقف تعقل كل واحد منهما على تعقل الآخر وتحقيق الفرق
بين هذه الأربع يطلب من البصائر فانه مجود للغاية

﴿ فصل ﴾

قال امام الحرمين : العلم لا يعرف بالحقيقة (١)
لعمره بل بالقسمة والمثال (٢) وقال الرازي : هو ضروري

(١) اى بالتعريف الذى يقصد به تصور حقيقة موجودة اعم من ان يكون حدا أو رسماً . ووجه عمره — فى رأيه — احتياجه الى نظردقيق فلا يحصل الاجتماع لحفائه كذا قيل (٢) قال السيد : اما القسمة فهى ان تميزه عما يلبس به من الاعتقادات فتقول مثلاً : الاعتقاد اما جازم أولا والجازم اما مطابق أولا والمطابق إما ثابت أولا فخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد واما المثال فكما يقال : العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين . ونوقش الامام بان القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا ينفى هنا بتحديد ما سوى تعريفها والالام يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه كذا فى المواقف وشرحها واعلم ان بعض القوم ذهب الى ان القسمة من اقسام البرهان وهى من بين اقسامه يكتسب بها الحد فان طالب الحد ينظر بعد تصور الشئ ببعض وجوهه الى ما يحمل على ذلك الشئ ويقسم تلك

(٣) فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ، ثم قال : هو حكم
الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب (٤) وقيل بل يعرف
كغيره . والمختار أنه : معرفة المعلوم فيشمل الموجود والمعدوم

المحمولات ويفصل بعضها عن بعض حتى يتبين له من بينها الاعم والاخص
والذاتي والعرضي ثم يرتب بعد ذلك اجزاء الحد ويذهب منها الى تصور
الحقيقة به (انظر تمة هذا البحث البديع في حواشي البصائر العصرية (٣)
قال في المعالم : المختار عندنا انه غنى عن التعريف لان كل واحد يعلم
بالضرورة كونه علماً بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولو لم يكن العلم
بحقيقة العلم ضرورياً والا لا تمتنع ان يكون العلم بهذا العلم مخصوص ضرورياً
اي لانه علم خاص والعلم المطلق جزء منه سابق عليه والسابق على الضروري
ضروري ونوقش بان الضروري هو حصول علم جزئي متعلق بذلك وهو
غير تصوره وغير مسئلزم له والحاصل ان العلم بحصول العلم بذلك بعد
الاتفات ضروري لا ان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورة المطلق
ففرق بين حصول العلم وتصوره (وبسطه في المواقف وشرحها (٤)
اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة اودليل
فقيد الجرم لاجراج الجهل المركب وتقليد الخطيء والموجب لاجراج
تقليد المصيب فان اعتقاد المقلد وإن كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد
لكن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب
ويخطئ . كما في حواشي المواقف للسيلكوتى وحسن جيبى . في الايات

ولا نظر هنا للاشتقاق حتى يلزم الدور (١) واضطرب كلام
ابن سينافي كونه عدمياً أو وجودياً ، وينقسم الى قديم وحادث
والحادث الى ضروري ونظري والضروري يقع بقدره الله
تعالى غير مقدور للمباد . وجوز القاضى (٢) استناد الضروري
الى مثله ومنعه الباقون والاخرج عن كونه ضرورياً (٣) والنظري
مقدور بالقدرة الحادثة عند الأكثرين (٤) وجوز الاستاذ (٥)
وقوعه من غير نظر واستدلال

للعبادى : وهذا أصل ما اشتهر من ان ادراك المقلد لا يسمى علماً ولذا
قال الشمرانى فى خطبة ميزانه : « واجمعوا على انه لا يسمى أحد علماً
الا ان بحث عن منازع أقوال العلماء وعرف من أين أخذوها من
الكتاب والسنة » وقال المضد فى المواقف : تسمية التقليد علماً يخالف
استعمال اللغة والعرف والشرع . قال السيد فى شرحه : لانه فى الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانسراح تخلص به العقدة وقال
أيضاً : قد يطلق على التقليد العلم مجازاً لاحقيقة

(١) أى لان المراد بالمشق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال : العلم
بالشى معرفة وتتمه فى حواشي جابى على المواقف فانظره (٢) أى ابو
بكر الباقلانى (٣) أى لاحتياجه حينئذ الى غيره (٤) أى مكسوب
للعباد بذلك (٥) ابو اسحق الاسفراينى وقوع النظرى بغيرهما كالالهام

وينقسم الحوادث باعتبار تعلقه (٦) الى تصورى وهو ادراك الماهية من غير حكم والى تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات والتصديق عند الحكماء نفس الحكم والتصورات الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة — شروطه

وقال الرازي : الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة — أجزاءه (٧) وفي العلوم مذاهب (٨) ثالثها الأصح ان بعضها ضرورى وبعضها كسبى وفصل فى المطالب بين التصور فجعله ضرورياً والتصديق فجوز الامرين قال : والبديهى لا ينقلب كسبياً ولا بالعكس (٩) وفي تفاوت العلوم قولان اصحهما عند امام الحرمين والابيارى وان عبد السلام المنع (١٠) وانما التفاوت

والتصفية (٦) أى بغيره (٧) والتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (ز) (٨) أى فى العلوم الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر مذاهب اربعة ضرورية كلها نظرية كذلك بعض وبعض تفصيل المطالب فى المطالب . وبسط ذلك فى المطولات واسعة الخيالات (٩) لاستحالة تبدل الحقائق بعد تباينها (١٠) أى فلا تفاوت العلوم فى جزئياتها فليس بعضها وان كان ضرورياً

بحسب المتعلقات^(٢) والمنقول عن اثمتنا تفاوتها^(٣) ومنع القاضى العلم بالشيء من وجه والجهل به من آخر^(٤) والموصول الى التصورات^(٥) يسمى قولاً شارحاً نحو الحد والرسم والمثال كما مر والموصول الى التصديقات يسمى حجة كالقياس والاستقراء والمثيل وقد سبق بيان الثانى فلتتكلم على الاول

اقوى في الحزم من بعض وان كان نظرياً وحينئذ فالعلم في جزئياته من قبيل المتواطىء . والبحث في العلوم الحادثة ضرورة ان العلم القديم صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت فيها بحسب متعلقاتها اتفاقاً^(٢) أى بكثرة المعلومات في بعض الجزئيات دون بعض كما في العلم بثلاثة اشياء والعلم بشيئين . والتفاوت بها في الحقيقة انما هو في المتعلقات دون العلم^(٣) أى العلوم في جزئياتها اذ العلم مثلاً بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الحزم من العلم بان العالم حادث واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الحزم بل من حيث غيره كالف النفس باحد المعلومين دون الآخر قاله المحلى^(٤) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيان متغايران قطعاً والمشهور جرحه ازه اذ الشيء قد يلاحظ في نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذ جعل آلة للملاحظة فيكون الانسان معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه اهـ

«ز» (٥) أى المجهولات أى كاسبها ومحصلها هو اقول الشارح ويرادفه

﴿ فصل في التعريف ﴾

وهو ثلاثة اقسام : حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل ^(٦) كالحيو ان الناطق . والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق للانسان ان يجوز التعريف بالمفرد ولاصح خلافه ^(٧) ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة والرسم قسمان تام وهو ذكر الجنس والخاصة كالحيو ان الضاحك . وناقص وهو ذكر الخاصة وحدها ^(٨) كالضاحك بالقابلية لا بالفعل كذا قاله الرازي وغيره . والمشهور عند المنطقيين

المعرف بكسر الراء مشددة — والتعريف أيضا . والقول — في اصلاحهم — هو المركب يسمى المعرف قولاً لتركبه دائماً عند قوم وغالباً عند آخرين . والشارح هو الموضح يسمى المعرف شارحاً لشرحه وايضاحه الماهية اما بكنهها — وهو الحد — أو بوجه يميزها عما عداها — وهو الرسم ^(٦) اي القريين ^(٧) اي لان المعرف لا بد فيه من تصور ثبوت شيء لشيء فيكون مركباً وهذا معنى قولهم : لا بد فيه من قرينة عقلية مصححة للاستقال وتمثله في حواشينا على الشمسية المسماة (بالانوار القدسية) ^(٨) أي التعريف بالخواص اللازمة لا المفارقة كالضاحك بالقابلية أي بالقوة دون الفعل الذي هو الوجود والوقوع فان الضحك

ان الرسم هو المفيد للتمييز فان افاد التمييز عن كل ماعداه (١)
فهو التام أو عن بعضه فهو الناقص وهو رسم بالنسبة الى
ذلك البعض

والخاصة معنى (٢) كلى يلزم الشيء ولا يوجد في غيره .

بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا كما يأتى
أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من أفراد ويكون مقبلاً فلا
يكون الحد جامعاً نعم نقل قره خليل عن شرح المقصد ان العرض
المفارق يجوز ذكره في التعريف اذا كان متمدداً يستفاد من المجموع
العرض اللازم

(١) أى من خواصه قال فى البصائر : والفاضل منه — أى الاسم
ما وضع فيه أولاً الجنس القريب للشيء ثم قيد بخواصه كلها كقولنا فى
حد الانسان : انه حيوان ضاحك مسنعد للعلم مشاء على قدميه عريض
الاطفسار بادی البثرة وإذا لم يوضع فيه الجنس واقصر على اللوازم
والعوارض التى يخصه مجموعها كان رسماً ناقصاً . ولاهل الفن فى الرسم
مذاهب متنوعة أنظر المطولات . سعى ما ذكر رسماً لان الرسم فى اللغة
العلامة والاثر وتعريف الشيء بعوارضه تعريف بآثره لا بحقيقته (٢)
ايشار المعنى اشارة الى ان المعتبر عند اهل الميزان المعاني ولذا كانت الكلليات
والقضايا والاقيسة حقائق فى المعاني مجازات فى الالفاظ . قيل المعتبر فى
الرسم الخاصة مطلقاً بحقيقية أو اضافية شاملة أو غير شاملة عند المتقدمين

وهي خارجية^(٢) بخلاف الفصل وذلك^(٤) مستفاد من الوضع
اللفوي أو الفرض العقلي وشرطها أن تكون عرضاً لازماً مساوياً
للمحدود^(٥) والطرد^(٦) دون العكس كالعلة الشرعية

والخاصة الحقيقية الشاملة عند المتأخرين (٣) الأولى خارجة لأنها كلي
عرضي وهو خارج عن حقيقة جزئياته وأما الفصل فهو داخل لأنه كلي
ذاتي داخل في حقيقة جزئياته (٤) أي كون الخاصة كالمضاحك خارجة
والفصل كالناطق داخل لبس لأن نسبتهما إلى الإنسان سواء حتي يكون
الحكم المذكور محكاً بحتاً بل لاستفادة ذلك من وضع اللفظ فما دخل
في مسماه ومعناه الموضوع له فهو ذاتي داخل وما لا فهو عرض خارج
أو من فرض العقل إذا أعوز الوضع وبالجملة فالتمييز بينهما سهل في المعاني
اللفوية والمفاهيم الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية . وأما
التمييز بين الذاتي والعرضي في الماهيات الحقيقية فتمتدح أو تمتسر (٥)
الأولى للمرسوم اهـ «ز» أي قلنا إن كانت اعم كان الحد غير مانع أو
أخص كان غير جامع (٦) وهو التلازم في الثبوت بحيث كلما وجدت
الخاصة وجد المرسوم وقوله : «دون العكس» وهو التلازم في الانتفاء
بحيث كلما لم يصدق المرسوم لم تصدق الخاصة قال «ز» وهذا إنما يتأتى
على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام في التعريف بالخاصة القوة
وشرطها أن تكون مساوية كما مر فنكون مطردة منعكسة فلا يصح قوله
(دون العكس) بل حقه أن يقول والعكس اهـ أي بدليل قوله كالعلة

واللفظي (٧) تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف له

كالبز للقمح

والاكثر من على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته .

وقال القاضي بل راجع الى قول الحاد المنبيء عن حقيقة المحدود (١)

وشروطه ان يؤتى بالجنس فالفصل وبالجنس القريب (٢)

كالحيوان في الانسان دون الموجود وان لا يجعل المختص بنوع
فصلا كالجسم النامي الضاحك في حد الحيوان لخروج الفرس .

النسبة كالاسكار للتحريم فشرطها ان تكون مطردة يجب الحكم لوجودها
منعكسة لعدم الحكم لعدمها (٧) أي التعريف اللفظي وهو مما يفيد التصور
أيضاً فانه شرح معني الاسم لكن من حيث اللغة فقط . والخطب فيه
يسير فان الطالب يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف عنده منه . واما الحد
والرسم فهما اللذان يعنى ببيانها هذا وزعم بعضهم ان التعريف اللفظي
داخل في الرسم لان لفظ الشيء خاصة من خواصه وتذا ما زاده آخر
من التعريف بالتقسيم وبالمثال فان مماثلة الشيء وانقسامه من خواصه

(١) حاصله انه اختلاف في حد الحد فليل حد الشيء هو نفسه
وذاؤه . وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع وقد بسطه
الغزالي في محك النظر في الفن الثاني من محك الحد في الامتحانات (٢)
كانه سكت عن اشتراط القرب في الفصل لعلمه والفصل البعيد هو فصل
الجنس كالحساس . وتعريف البعيد والقريب منهما مع انواعهما معروفة

وان لا يعرفه بنفسه ^(٢) كالانسان بشر . وان لا يجعل جزء
المحدود جنساً له كالعشرة خمسة وخمسة . وان يجتنب الالفاظ
الغريبة ^(٣) والمشتركة والمجازية ، قال الغزالي : الا بقريئة ^(٤)
وان يكون جامعاً لسائر افراد المحدود — وهو معنى الطرد —
مانعاً من دخول غير المحدود في الحد — وهو معنى العكس ^(٥)
هكذا قال القرافي ^(٦) وهو عكس قول الغزالي وابن الحاجب :
المطرود هو المانع والمنعكس هو الجامع

ويختص الرسمي بكون المعرف به ظاهراً فلا يجوز رسم

في شروح رسالة انير الدين (٣) أى بما يساويه في المعرفة والجهالة (٤).
أي الوحشية غير المألوفة لعدم حصول مقصود السائل والبيان وهذا من
المنع من المشترك والمجاز (٥) يرجع الى المشتركة والمجازية كتعريف الشمس
بانها عين فيمتنع الا باشارة اليها مثلاً وتتعريف البليد بأنه حيوان ناهق
إلا مع قولك لا يريد ان يدري مثلاً . وتكفي القرينة الحالية في ذلك
لحصول البيان فلا يخل المقصود (٦) وحينئذ فقولهم للحد مطرد منعكس
بمعنى جامع مانع (٧) وهو المشهور عند الجمهور وفي القول الثاني تسامح
ثم ما ذكره من اشتراط الاطراد والانعكاس هو عند المتأخرين وجوز
المتأخرون في الناقص التعريف بالاعم والى مذهبهم أشار السعد في تهذيبه
حيث قال : وقد احيى في الناقص سواء كان حداً او رسماً ان يكون

الشيء بما هو اخفى منه ^(٨) ولا بما يتوقف تمقـله على تمقـله
للزوم الدور ^(١)

قال الاصـفهانى : ويجوز ذكر أوفيه ^(٢) بخلاف الحقيقى
لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البـدل

أعم ، وقد كثر هذا فى التعريفات اللفظية فان كتب اللغة متحونة
بالتعريفات اللفظية اتى هى أهم وبالاخص أيضاً. كذا فى حواشي السلم ^(٨)
أى لتفويته غرض من التعريف وهو إيضاح المعرف والافادة والاحتراز
عن الاخفى شرط فى الحد والرسم كما فى التسمية وما بين أيدينا من
الكتب الشهيرة فتخصيصه بالرسم لم اقف الآن على سلفه فيه

(١) كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري مع ان النهار يتوقف
معرفة على الشمس لانها مأخوذة فى تعريفه حيث قالوا : النهار المدة
التي بين طلوع الشمس وغروبها ومعرفة الشمس متوقفة على النهار فلزم
توقف الشيء على نفسه وهو دور . واعلم ان هذا لا يختص بالرسمي
فقد ذكره فى التعريف مطلقاً كسابقه ولذا قال دز ، لا معنى لتخصيص
هذا وما قبله بالرسم ولذا عبر غيره بقوله : ولا يعرف الشيء بالاخفى
ولا بما يتوقف عليه ^(٢) أى فى الرسم والمراد بأو التي للتقسيم ومثلها
التي للتخيير كما استظهره الصبان — كقولك الانسان حيوان ضاحك
بالقوة أو كاتب بالقوة أى انت مخبر بين التمييز بالخاصة الاولى والتمييز
بالخاصة الثانية . وأما أو التي لاشك أى شك المتكلم أو للإيهام أى إيهامه

بمخلاف الخاصتين على البديل (٣)

والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل (٤) ولا يمنع (٥) خلافا لبعضهم بل ان قصد افساده عورض بمحد آخر او نقض (٦) وقيل لا يعارض وهو غير المحدود

على السامع فتتمتع في الحدود والرسوم لانفاء التميز معهما (٣) أي فانهما يجوز أن يكونا للنوع الواحد على البديل مثال ذلك : الانسان حيوان ضاحك بالفعل أو ضاحك بالقوة على ان المراد بالقوة الامكان مع العدم أيكونا على البديل اه صبان (٤) وقد تقدم في قوله : أربعة لا بقاء عليها دليل ولا يطلب ما يشير لهذا (٥) لانه ليس بدليل ولا حكم ومن جوز ذلك فيه رأى تضمنه الحكم (٦) أي بانه غير جامع أو مانع مثال المعارضة ما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب ، أو ولد المنصوب مضمون لانه منصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق ويكون غاصباً فنقول : نعارض هذا الحد بمحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد الحققة وواضع اليد المبطلّة وهذا لم يرفع يدأ حققة فلا يكون غاصباً . ومثال النقض ما لو قال : الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينقض بالفرس فانه حيوان مع انه ليس بانسان ، ثم ان الرسم يشارك الحد في ذلك كما اشار اليه السيد في شرح المواقف خلافا لما يوهمه كلام المصنف من اختصاصه بالرسم قال السيد : لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود

فانه إذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان
بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق
لالتصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه بذهنك الى ما عرفته بوجه
ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى
يمنع فلا يصح أن يقال : لانسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري
مجري ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح أن يقال : لا نسلم أن
هذا حد للانسان أو ان الحيوان جنس له أو الناطق فصل له الى غير
ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للامتناع فاذا اريد دفعه
صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان خبط القناد دونه وان سهل في
المفاهيم الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة (ثم قال) أما
إذا قيل : الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحاً
كان هذا تعريفاً لفظياً وحدهما قابلاً للامتناع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه
استعماله فان قلت انتقض والمعارضة مختصان بالدليل أي انما يجريان
بعد اقامه الدليل على المطلوب قلت المراد ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوي
الضمنية واعلم ان المعارضة — في اصطلاح اهل المناظرة — اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم ؛ ودليل المعارض ان كان عين
دليل المعلل يسمى قلباً . والا فان كانت صورته كصورته يسمى معارضة
بالمثل والا فمعارضة بالغير وتقررهما : اذا استدل على المطلوب بدليل
فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات او كل واحدة منها على التعيين فذلك
يسمى منعاً مجرداً ومناقضة ونقضاً تفصيلياً ، ولا يحتاج في ذلك الى

على الاصح (١) ولا يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان
ذاتيان (٢) واما في الرسمي واللفظي فغير ممقن (٣)

﴿ فصل في مباحث الالفاظ ﴾

اللفظ اما غير مستعمل وهو الماهل، واما مستعمل وينقسم
الى مفرد ومركب لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه
من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما فمفرد والا فمركب
تقييدى نحو الحيوان الناطق وهو المفيد في اكتساب التصورات،

شاهد فان ذكر شيئا يتقوى به يسمى سنداً للمنع . وان منع مقدمة غير
معينة بأن يقول : ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحاً ؛ ومعناه ان فيها
خللا فذلك يسمى نقضاً اجمالياً . ولا بد هنا من شاهد على الاختلال .
وان لم يمنع شيئاً من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بان اورد دليلا على
نقض مدعاه فذلك يسمى معارضة (١) لان الحد يدل على اجزاء الماهية
تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا اه (ز) قال القرافي وهو غير المحدود
ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى، وهو اشارة الى القولين المتقدمين
للذين حكاهما الفز الى ذكرناهما عند قول المصنف : والا كثرون على ان
الحد الخ (٢) لان الذاتي لا يتعدد لما تقدم من ان النوع الواحد يستحيل
ان يكون له فصلان على البدل . وبوله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما

وهو في قوة المفرد ، وخبري نحو الحيوان ناطق وهو المفيد
في اكتساب التصديقات

ثم المفرد ان لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف والاداة .
والا فان لم يدل على زمان معين فهو الاسم والا فهو الفعل
ولا يرد الصبوح لدلالته على الزمان المطلق (٤) ولهظ الاسم
حقيقته في مدلول اللفظ — وهو المسمى (١) — مجازي

يكون لذاتي (٣) لجه از تعدد الخواص أعني لوازم الشيء (٤) فيه نظر
لان الصبوح — بالفتح — ما يشرب من اللبن في الصباح والغبوق —
بالفتح أيضاً -- ما يشرب منه بالعشي فدلالتهما على الزمان المعين ظاهرة
ولا يقال المراد بالمطابق العام في كل صباح وعشي لان الماضي وأخيه
عامان في مطلق ما مضى واستقبا وحال ولذا قال غيره : ان المراد
بدلالة الفعل على الزمان دلالة عليه بهيئته أعني صورته الحاصلة من تقديم
بعض الحروف وأخيرها وحركاتها وسكناتها وأما دلالة الصبوح والغبوق
وكذا امس وغدا والآن على الزمان فليس بهيئتها المجردة بل بمادتها :
وهو اذق

(١) اي المدلول هو المسمى ويرادفهما المفهوم والمعنى قالوا : اللفظ
اذا وضع بازاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى
مدلولاً ومن حيث يعنى باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى

التسمية وهو اللفظ ، وقالت المعتزلة حقيقة في اللفظ مجاز في
المسمى ^(٢) ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن الباري .
تعالى في الازل لانهما اقوال المسمين والواصفين ومن ثم قال
يونس سمعت الشافعي يقول : اذا سمعت من يقول الاسم غير
المسمى فاشهد عليه بالزندقة ، وقال الاستاذ ابو منصور بن
ايوب : هو مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة ،
واستحسنه امام الحرمين

ونسبته الى مسماء على خمسة اقسام ، التواطؤ . والتبائن .

مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمى ، والمسمى اعم
من المعنى في الاستعمال لتناوله الافراد ، والمعنى قد يختص بنفس المفهوم
مثلا يقال لكل من زيد وبكر وعمر مسمى للفظ الرجل ولا يقال معناه .
والمدلول قد يعبر عن المسمى لتناوله المدلول التضاعدي والاتزامي دون
المسمى . والمسمى يطلق ويراد به المفهوم الاجمالي الحاصل في الذهن
عند وضع الاسم ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم فاذا اضيف
الى الاسم يراد به الاول فالاضافة بمعنى اللام واذا اضيف الى العلم يراد
به الثاني فالاضافة ببيانية (٢) قال القرافي في شرح جمع الجوامع : منشأ
الخلافا في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسماء
الله تعالى قالوا الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله تعالى غيره وكل

ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها
 تعلقا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وموهوا
 بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ،
 فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفى صفة الآلية تعالى الله عن ذلك
 ولما رأى اهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة انكروها ونفروا عنها
 حتى قال الشافعي ما قال فيما نقله عنه يونس ، وعارضهم من قال الاسم
 هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ هو حقيقة الذات فان فساد
 ذلك معلوم بالبدية وانما قصدوا به دفع تلك الدسيسة وان الاسم حيث
 ذكر بوصف أو اخبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر
 اصلا اه واعلم ان تحقيق القول في الاسم والمسمى والتسمية وكشف
 ما وقع فيه من الغلط ابانه الغزالي في مقدمة كتابه المقصد الاسنى بما ليس
 وراء زيادة المستزيد فليرجع اليه المحقق وقد رهن على ان الحق ان الاسم
 غير التسمية وغير المسمى وان هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة فالاسم
 الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة له واضع ووضع وموضوع له
 فيمال للموضوع مسمي وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي ويقال
 للوضع التسمية يقال سمى فلان ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى
 وضعه تسمية (وقال) فان قيل : انما اضطر القائلون بان الاسم هو المسمى
 الى القول به الحذر من ان يقولوا الاسم هو اللفظ الدال بالاصحاح
 فيلزمهم القول بان الله تعالى لم يكن له اسم في الازل اذ لم يكن لفظ ولا
 لافظ فان اللاهظ جادث فتقول هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها اذ يقال

معاني الاسماء كانت ثابتة في الازل ولم تكن الاسماء لان الاسماء عربية
أو أعجمية كلها حادثة ؛ فان قيل فقد قال تعالى « ما تعبدون من دونه
الا اسماء » ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الا لفاظ انى هي حروف مقطعة
بل المسميات ، فنقول : معناه ان اسم الآلهية التى اطلقوها على الاصنام
كان اسما بلا مسمى لان المسمى هو المعنى الثابت فى الاعيان من حيث
دل عليه اللفظ ، فان قيل : فقد قال تعالى « سبح اسم ربك الاعلى »
والذات هي المسبحة دون الاسم ، قلنا الاسم ههنا زيادة على سبيل الصلة
وعادة العرب جارية بمنته ولا يبعد ان يكنى عن المسمى بالاسم اجلالا
للمسمى كما يكنى عن الشريف بالجناب والحاضرة والمجلس فيقال السلام
على حضرته المباركة ومجلسه الشريف والمراد به السلام عليه لكن يكنى
عنه بما يتعلق به نوعا من التعلق اجلالا وكذلك الاسم وان كان غير
المسمى فهو متعلق بالمسمى ومطابق له وهذا لا ينافي ان يتبس على
البصير فى اصل الوضع كيف وقد استدلل القائلون بأن الاسم غير المسمى
بقوله تعالى « ولله الاسماء الحسنى » بقوله عليه السلام : ان لله تسعا
وتسعين اسما مائة الا واحداً من احصاها دخل الجنة ؛ وقالوا لو كان
الاسم هو المسمى لكان تسعا وتسعين . هو محال لان المسمى واحد فاضطر
اولئك الى الاعتراف ههنا بان الاسم غير المسمى وبعد ان جود انزالى
عليه الرحمه هذا البحث ذكر اكثر تطواف النظر فى هذه المسئلة حول
الالفاظ دون المعانى (ويونس) هو ابن عبد الأعلى الصدى المصري
الامام الفقيه المقرئ المحدث كان ورعا صالحاً عابداً كبير الشأن ؛ روى

والاشتراك . والترادف والتشكيك^(١) ، فالنواطؤ : ان يكون
اللفظ والمعنى متحدين كالانسان بالنسبة الى افراده^(٢) ، والتباين
عكسه وهو الغالب^(٣) ، والاشتراك : ان يكون اللفظ متحداً
والمعنى متكثرًا كالعين^(٤) ، والترادف : عكسه كالاسد والذئب
والمطر والغيث ، والتشكيك : متردد بين النواطؤ والاشتراك^(٥)
على اصح الاقوال

عن ابن عينية وتفقه على الشافعي ولد سنة (١٧١) وتوفي سنة (٢٦٤)
روى عن مسلم والنسائي وابن ماجه ذكره السيوطي في طبقات المجتهدين
في حسن المحاضرة

(١) التقسيم المذكور انما هو للكلّي ، واما الجزئي فيأتي فيه التباين
كريد وعمرو والاشتراك كريد بن عمرو وزيد ابن بكر والترادف
كريد وابي عبد الله كما حققه الصبان في حواشي السلم (٢) بمعنى الكلّي
الذي استوت افراده في معناه ، والنواطؤ لفظة توافق والمناسبة ظاهرة
(٣) اي في الالفاظ (٤) للمعضو المبصر والميزان والينبوع والذهب والشمس
وكاسم المشتري لقابل عقد البيع والكوكب الذي هو في السماء (٥) لاختلاف
أفراده بالاولوية وعدمها كالوجود فيهما أيضاً او بالشدّة والضعف كاليابض
في الثلج والعاج . قال القطب : سمى مشككاً لأن أفراداً مشتركة في
أصل مناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فالناظر اليه ان نظر
الي جهة الاشتراك خيله أنه متواطؤ لتوافق أفرادها فيه وان نظر الى

ودلالة كل لفظ على مسماء اما بالمطابقة وهي دلالة على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، أو بالتضمن: وهي دلالة على جزء موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق، أو على امر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعه . والدلالة الاولى نقلية قطعاً (٦) وفي لآخرين أقوال ثالثها ان لالتزام عقليه (٧) دون التضمن (٨) ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجى قطعاً لحصول الفهم دونه كما فى الضدين (٩) وفى اللزوم الذهني مذهبان قال المنطقيون يشترط وجوده : أى متى حصل مسمى اللفظ فى

جهة الاختلاف أو هم أنه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطىء أو هو مشترك فلهذا سمى بهذا الاسم وهذان الامران هما المقابلان لاصح الاقوال . والمشكك سماء الغزالي فى محك النظر متشابهها (٦) لتوقعها على النقل عن الواضع وتسمي لفظية لانها محض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه (٧) لتوقعها على مقدمة عقلية وهي أنه كلما فهم المعنى فهم لازمه

(١) أى قائمها لفصية اعتباراً بكون الجزء الاول داخل في الكل الموضوع له اللفظ (٢) قالوا لازم المعنى أما ان يكون لازماً ذهنياً وخارجاً كالزوجية للثنين أو خارجاً فقط كالواد لاغراب أو ذهنياً فقط كالبصر

الذهن حصل ذلك اللازم فيه اذ لا فهم بدونه (٣) لحصوله بدون القطع

والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (٤) لا المطابقة التضمن (٥) ولا الالتزام (٦) خلافاً للامام (٧) ولا يخرج دلالة

للعلمي . ووجه ان فهم البصر من العمي ذهنياً ان العمي عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً والمضاف من حيث أنه مضاف يستلزم تصويره تصور المضاف اليه فلو كان اللزوم الخارجى شرطاً لاجتماع في العمي البصر وعدمه وهو محال — والتقابل بينهما تقابل العدم والمملكة كما رأيت أما على قول المتكلمين ان بينهما التضاد وان العمي أمر وجودي يقوم بالحدقة يضاد الادراك فلا يدل على البصر التزاماً إلا ان يراد بالادراك خصوص الابصار (٣) أى لا فهم للمسمى وهو الملزوم بدون اللازم لحصول اللازم بدون القطع بينهما بزمن وذلك لعدم الانفكاك بينهما (٤) ضرورة أنهما تابعان لهما اذ فهم الجزء واللازم من اللفظ بتوسط فهم لكل منه (٥) لجواز كون المسمي بسيطاً أى لا تركيب له من جنس وفصل = ولهذا كان البسيط لا يحد لفقدهما منه . وقوام الحديهما فاحفظه ومثلوا للبسيط بالجواهر الفرد والنقطة والمجردات عند من ينتهيا (٦) لجواز أن لا يكون له لازم ذهني (٧) أى في دعواه ان تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها واقفه انها ليست غيرها ونوقش بانه كثيراً ما تصور ماهيات الاشياء ولا يخطر في البال غيرها فضلاً عن انها ليست

العموم على أفراده عن واحد منها خلافاً للسهروردي والقرافي (٨)

غيرها (٨) قال المنلوي في شرح السلم : ودلالة العام على بعض أفراده كعبيدي دلالة تضمن لان زيدا العبد مثلاً جزء من جملة العبيد من حيث هي جملة فصل الجواب عن استشكل القرافي بانه لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على فرد من أفراده لان بعض أفراده لم يوضع له اللفظ حتى تكون معابقة وليس هو جزءاً حتى تكون تضمناً ولا خارجاً حتى تكون التزاماً اذ لو خرج بعضها لخرج سائرها للمساواة فلا يبقى للعام مدلول وهو باطل انتهى قال محشيه الصبان : وهذا الجواب هو التحقيق واما جعلها مطابقة كما قال بعضهم وعلمه بان جاء عبيدي في قوة قضايا بعدد أفراده لانه من باب الكلية فهو يدل مطابقة على مجيء كل فرد من أفراد العبيد ففيه ان الكلام في دلالة المفرد لا في دلالة المركب أتق نظر اليها هذا البض — وعلى تسليم أن استشكل القرافي في دلالة المركب من العام والمحكوم به عليه على حكم أحد الافراد يصح اعتبار جملة احكام الافراد من حيث هي جملة فتكون دلالة ذلك المركب على بعض تلك الاحكام تضمناً وان كان يصح أيضاً على هذا اعتبار كل منها على حدة فتكون دلالة على بعضها مطابقة — ولا ينافي الاعتبار الاول جعل ذلك المركب من باب الكلية لان الحكم على كل فرد يجامع النظر الى حكم غيره — ولا نسلم اعتبار عدم هذا النظر فاعرفه . واما جعلها التزامية كما قال بعضهم فليس بشيء لان الفرد ليس خارجياً اهـ

والمفردان منع نفس مفهومه^(١) من الشركة فجزئى كزبد
وعمرو . والا فكلى كالانسان والحيوان
وهو طبيعى ومنطقي وعقلي^(٢) ولا وجود لهما في الخارج^(٣)

(١) اى بقطع النظر عن نفس الامر ليدخل في حد الكلى مثل
الكليات العرضية كلالاشى . واللا موجود وذلك لان عنايتهم باعتبار
الاحوال الذهنية تستدعى الحكم بذلك . ولهم توسع في تنميج ذلك
معروف ومن اجله قال السيد قدس سره . ملخص الكلام ان ما حصل
في العقل فهو بمجرد حصوله فيه ان امتنع في العقل فرض صدقه على
كثيرين فهو الجزئى كذات زيد فانه اذا حصل عند العقل استحالة ان
يفرض صدقه على كثيرين وان لم يمتنع بمجرد حصوله فيه فرض صدقه
على كثيرين فهو الكلى . وهل الياء في الكلى والجزئى للنسبة الى كل
المعنى وجزءه أو انها من مادة الكلمة كياء كرسى خلاف بسطته (في
الانوار القدسية في حواشى الشمسية) (٢) كالانسان فيه حصة من
الحيوانية فلذا اطلق عليه انه كلى فهنا ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به
الحصة التى يشارك بها الانسان غيره — فهذا هو الكلى الطبيعى والثانى
ان يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقي والثالث أن
يراد به الامران معاً — الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه
غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى العقلي (٣) قال الصدر الشيرازى
في الحكمة المتعالية المسمى بالاسفار الاربعة : الكلى المنطقي يمتنع وقوعه

وفي الاول خلاف (٤) والكلية هي الحكم على كل فرد فرد

في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشراكة ثم قال : واذا قبل في الكتب ان الكلّي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان تكون كلياً (٤) ذهب الاشراقيون والمتكلمون الى ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص بل أثر ذلك عن المشائين أيضاً وتؤول قولهم بوجود الطبيعي في الخارج ان ماصدق عليه اعني الشخص موجود فيه وذهب جمهور الحكماء الى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج حقيقة لا تجوزا في ضمن أشخاصه كما يكون الحيوان جزءاً موجوداً من زيد مثلاً فان حقيقة زيد حيوان ناطق مع التشخص فيكون الحيوان موجوداً في ضمن زيد مثلاً وحاصل الاستدلال ان الكلّي الطبيعي جزء من الاشخاص والاشخاص موجودة في الخارج فالكلّي الطبيعي جزء من الموجود في الخارج وكل جزء من الموجود في الخارج موجود في الخارج فينتج الكلّي الطبيعي موجود في الخارج . ورد التفاتاني هذا الدليل بان لا نسلم ان المطلق جزء خارجي من الشخص بل ذهني والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج وأيضاً لو كان المطلق جزءاً خارجياً من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد في أمكنة مختلفة لان حصول الكلّي في الخارج في المكان يوجب حصول أجزائه الخارجية فيه . والحق ان الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى ان في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية التي اذا اعتبر

(٥) والجزئية الحكم على بعض الافراد . والكل الحكم على المجموع
 (١) والجزء ما تركب (٢) منه ومن غيره فصيغة العموم الكلية . واسماء
 العدد لكل ، والنكرات لكلى . والاعلام للجزئى . وفي الضمير
 خلاف قال الاكثرون : جزئى ، وخالفهم القرافى وقال الشيخ
 ابو حيان : هو كلّى وضعا جزئى استعمالا . وعلم الشخص
 جزئى مطلقا

عروض الكلية لها كانت كلياً طبيعياً كريد وعمر و وهذا ظاهر واليه
 أشار الشيخ بقوله : ان الطبيعة التي يعرض الاشتراك لمعناها في العقل
 موجودة في الخارج واما كون الماهية معاتها بالكلية واعتبار عروضها
 لها موجودة فلا دليل عليه بل بديهية العقل حاكمة بان الكلية تنافي الوجود
 الخارجي اهـ (٥) كالحكم في نحو آية « كل نفس ذائقة الموت »

(١) اى الحكم على مجموع اشياء لا يستقل كل واحد منها بالحكم
 نحو كل رجل من بنى تميم يحمل الصخرة العظيمة اى مجموعهم يعنى
 افرادهم باعتبار اجتماعهم يحمل الصخرة العظيمة لعدم استقلال كل واحد
 منهم بالحمل هذا هو الحقيقة فان اريد جماعة منهم لكونها تستقل بالحمل
 كان مجازاً فقولهم ان المجموع قد يراد به البعض اى على طريق المجاز
 والحاصل ان المجموع حقيقة في جميع الافراد باعتبار اجتماعهم مجاز في
 البعض (٢) اى الكلى كالحیوان فانه جزء من الانسان والسقف بالنسبة

والكل على خمسة اقسام : جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، لانه ان كان مقولا^(٣) على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الجنس ان كان داخل في الماهية^(٤) كالحيوان او كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو فهو النوع الحقيقي^(٥) كالانسان او مقولا على مختلفين بالعدد في جواب أى نوع هو^(٦) فهو الفصل ان كان داخل في النطاق الخاصة ان كان خارجا كالضاحك. او كان مقولا على مختلفين.

لايت (٣) أى محمولا واصله من القول بمعنى التكلم والتلفظ أى يقال ويتكلم به في جواب السؤال بما وبه يعلم ان تفسير البعض القول بمعنى الحمل تفسير باللازم لان الجواب محمول على السؤال في جواب ما هو. وما هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة ولفظ (هو) عبارة عن المسؤول عنه ذكر تمثيلا ويقاس عليه ما اذا كان المسؤول عنه متعدداً (٤) خرج به العرض العام على رأيه كما يأتي وعلى رأى غيره لا حاجة اليه لخروج العرض العام بقوله (في جواب ما هو) لانه لا يقال في الجواب اصلا لانه ليس ماهيته لما هو عرض له حتى يجاب بها (٥) خرج الاضافي وهو كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو كالحيوان يقال عليه وعلى الشجر الجسم النامي فيكون الحيوان والشجر نوهين بالنسبة الى الجسم النامي (٦) عبارة عنه في جواب اي شئ هو في ذاته لاخراج الخاصة فلها يقال في جواب

بالحقيقة في جواب ما هو ^(٧) وليس داخلا فهو العرض العام
وقد يكون لازما كالتحرك والتنفس بالنسبة الى الانسان
او سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة
كالشيب والشباب

والجنس يترتب متصاعدا الى مالا جنس فوقه وهو الاعلى
كالجواهر ومتنازلا الى مالا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان
وما بينهما هو الوسط كالجسم وهو نوع بالاولى ^(٨) لا ندراجه
تحت جنس دون الثاني اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة

أي شيء هو في عرضه (٧) قدمنا ان العرض العام لا يحمل في جواب
ما هو وكذا في جواب أي شيء لانه ليس بحقيقة للشيء ولا يميزا لذاته
لعم يحمل حملا مطلقا هذا ما حققوه فانه لا يصح الاعلى مذهب من
جوز التعريف بالاعم وهو ما للمتقدمين (٨) أي بالنسبة له دون الثاني
فانه بالنسبة له جنس أعلى منه لان آحاده ليست متفقة بالحقيقة بالنسبة
الى الحيوان والبحث اشارة الى تقسيم الجنس الى ثلاثة وترك الرابع
وهو المعرود لفقد مثاله وما تكلفوه له من العقل بنوه على ان الجواهر
ليس جنسا له بل هو عرض عام

﴿ فصل في التصديقات ﴾

القضية هي القول الذي يصح ان يقال لقائله (١) صدق
أو كذب لذاته . والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين كقولنا زيد
كاتب وهي الشخصية أو غير جزئي معين وهي اما تين جزئية
بذكر السور . كقولنا بعض الانسان كاتب وهي المحصورة
أو تين كلية كقولنا : كل انسان حيوان وهي الكلية المحصورة
أولا تين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهي المهمة
فصارت القضايا اربعة . وكل منها موجبة وسالبة صارت ثمانية
والمهمة في قوة الجزئية لاحتمالها الكل والجزء وهو المتيقن فتحمل عليه
وتنقسم أيضا الى حملية والى شرطية فالحملية . شخصية
ومحصورة ومهمة فالجملة ثمانية اقسام كما سبق

(١) قالوا اذا كان القول موصولا باللام كان بمعنى الخطاب يقال
قال له أي خاطبه وحينئذ يجب ان يقال صدقت الخ بالخطاب واجابوا
بان اللام ليست صلة للقول بل بمعنى عن أو اللام للاجل أو بمعنى في
أو الكلام محمول على الالتفات على طريقة السكاكي الا ان المصنفين —
كما قال التوقادي — لا يلتزمون دقائق الفصاحة والبلاغة بل هي ملحقة
عندهم بطائين الذباب وصدى الباب اه ولقد صدق ولذا وجب الحرص

والشرطية وهى التى يحكم فيها على التعليق قسمان متصلة
ومنفصلة فالمتصلة هى التى حكم فيها بلزوم قضية أخرى أولاً
لزومها ^(٢) نحو « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . وهى
قطعية ^(٣) وظنية واتفاقية

والمنفصلة : وهى التى حكم لها بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر
في الصدق ^(١) وهى ثلاثة : مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعة

على مؤلفات السلف التى تفيد مع قواعد الفن أساليب التعبير وطرق
التفنن فى بليغ الكلام ومعنى قوله لذاته أى لمجرد مفهومه مع قطع النظر
عن خصوص المادة ونفس الامر ^(٢) الا وجه قول غيره هى التى حكم
فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى ^(٣) وتسمى
لزومية وهى التى حكم فيها بما تقدم لملاقة توجب ذلك كالعالية والتضاييف
والظنية ما حكم فيها بذلك لملاقة ترجح نحو ان كان الغم موجوداً فالملح
يعقبه . والاتفاقية ما حكم فيها به لمجرد الاتفاق نحو ان كان كلما وجدت
الكهربائية وجدت القوة فكلمة لحن بالموسيقى سكنت آلام النفس

(١) صواب التعريف : ما هو لغيره ما حكم فيها بالتنافى بين جزئيهما
أو بنفيه فالاولى الموجبة والثانية السالبة وذلك لان قوله : قضيتين لا يشمل
مفردين وقوله : في الصدق أى فى الاجتماع يختص بمانعة الجمع . وقوله
أو أكثر جرى على ان المنفصلة قد تتركب من اكثر من جزئين نحو
العدد اما زائد أو ناقص أو مساو . واعترض بان الحقيقة لا تتركب من

وهي الحقيقية قائمة بالجمع نحو العدد اما مساو لذلك العدد أو
أكثر فيمتنع اجتماعهما ويمكن الخلو عنهما بان يكون اقل، وممانعة

أكثر من جزئين لان بين كل جزئين تنافياً في الاجتماع والارتفاع فاذا
فرضنا ان العدد زائد مثلاً يلزم ان يكون غير ناقص لامتناع الجمع وكونه
غير ناقص يستلزم كونه مساوياً لامتناع الخلو ولازم اللازم لازم فلزم
ان كون العدد زائداً يستلزم كونه مساوياً فقد اجتمع الجزآن وهو باطل
واذا فرضنا ان العدد غير زائد يستلزم كونه ناقصاً لامتناع الخلو وكونه
ناقصاً يستلزم كونه غير مساو لامتناع الجمع ولازم اللازم لازم فلزم ان
يستلزم كون العدد غير زائد كونه غير مساو فقد ارتفع الجزآن وهو
باطل ، وأما مانعة الجمع فلا يلزم فيها هذا المحذور لانا اذا قلنا هذا
الشيء ، اما شجر أو حجر أو حيوان فاذا فرضنا كونه شجراً يستلزم
كونه غير حجر لامتناع الجمع وكونه غير حجر لا يستلزم شيئاً لجواز
الخلو فلم يلزم اجتماع الشجر والحيوان فلا محذور في تركيب مانعة الجمع
من أجزاء ثلاثة وان قصدنا التتافي بين كل جزئين ، وكذا مانعة الخلو
لا ضرر في تركيبها من ثلاثة أجزاء وان قلنا ان بين كل جزئين منها
تنافياً لانا اذا قلنا هذا الشيء ، إما لا شجر وإما لا حجر وإما لا حيوان
فاذا فرضنا انه شجر لزم كونه لا حجر لامتناع الخلو واذا كان لا حجر
لا يستلزم كونه لا حيوان ولا غيره فلم يلزم ارتفاع الجزئين - هذا وقرر
شيخ الاسلام ان الحقيقة ان تركيب من ثلاثة أجزاء يلزم محذور وهو

الخلو نحو اما أن يكون زيد الماء واما ان لا يفرق فيمكن
اجتماعها بان يكون في البحر ولا يفرق ويمتنع خلو زيد عنهما

ارتفاع الجزئين مع ان بين كل جزئين منها تافاً فاذا فرضنا ان
العدد زائد لزم كونه غير ناقص وغير مساو وكذا مانعة الخلو يستلزم
تركبها من ثلاثة رفع الجزئين منها وفيه نظر لانا اذا قلنا هذا الشيء اما
لا شجر أو لا حجر أو لا حيوان فاذا فرضنا شجراً لزم كونه لا حجراً
ولا حيواناً وهذا جمع بين الجزئين لا ضرر فيه واذا فرضناه لا شجراً
لا يستلزم كونه حجراً ولا حيواناً حتى يلزم رفع الجزئين علي ما قرر بل
كونه لا شجراً لا يستلزم شيئاً ثبت انها كمانعة الجمع لا ضرر في تركيبها
من ثلاثة أجزاء وأجابوا عن ذلك : بان تركيب الحقيقية من ثلاثة صورى
وفي الحقيقة مركبة من منفصلين والاصل العدد إما زائد أو غير زائد
وغير الزائد إما ناقص أو مساو فلما كان جزءاً هذه المنفصلة وهما قولنا
ناقص أو مساو في قوة الجزء الثاني من المنفصلة الاولى اقياً مقامه فظن
انها مركبة من ثلاثة أجزاء . والذي قرره الفخاري وقال انه الحق ان
الانفصال نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين جزئين لان
النسبة بين امور متكررة بالضرورة فالحق ان المنفصلات الثلاث
ان اريد انفصال واحد فلا تتركب إلا من جزئين وان اريد اكثر من
انفصال فتركب من ثلاثة واكثر وتكون في الصورة منفصلة واحدة وفي
الحقيقة منفصلتان فاكثروا ويمكن ان يجاب عن اطلاق تركيبها من ثلاثة

وما نتمها نحو العدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد
 ويمتنع خلو العدد عنهما ، والجزء الاول من العملية يسمى
 موضوعاً^(١) والثاني محمولاً ، والجزء الاول من الشرطية يسمى
 مقدماً^(٢) والثاني تالياً ، والصغرى هي التي فيها المحكوم عليه^(٣)

أجزاء بان المراد التافى بين مجموع الثلاثة من غير ملاحظة ان بين كل
 جزئين تنافياً أولاً فيكون معنى قولنا العدد إما زائد أو ناقص أو مساو
 ان مجموع هذه الثلاثة لا تجتمع على عدد واحد ولا ترتفع كلها عن عدد
 واحد ومعنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو حجر أو حيوان ان مجموع
 هذه الثلاثة لا تجتمع على شيء واحد ويجوز ارتفاعها بان يكون لا شجراً
 ولا حجراً ولا حيواناً كالماء ومعنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو
 حجر أو حيوان ان مجموع هذه الثلاثة لا ترتفع عن شيء واحد
 بان يكون شجراً وحجراً وحيواناً ويجوز اجتماعها بان يكون لا شجراً
 ولا حجراً ولا حيواناً فحينئذ حصل التركيب من ثلاثة أجزاء حقيقة
 لا صورة والانفصال واحد من غير ان يقال لزم اجتماع الجزئين أو
 ارتفاعهما كما سلف لاننا لم نلاحظ التافى بين الجزئين بل بين المجموع
 اه من املاء بعض المحققين

(١) لانه وضع — اى ذكر — ليحكم عليه بشيء والمحمول عليه

على شيء (٢) بكسر الدال معنى متقدم وفتحها لتقديم المتكلم إياه والثاني
 لتلوه الاول (٣) وهو اصغر من المحكوم به أي أخص وأقل أفراداً

والكبرى المحكوم به^(٤) فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى
 فينتج ، ولا بد في القضية من رابطة عائدة الى الموضوع^(٥)
 وليس هو الفصل عند النحوى ويجوز حذفه لدلالة الحال^(٦)
 فاذن متعلق القضايا أربع^(٧) الموضوع أو المقدم والمحمول
 أو التالى والرابط بينهما والكيفية المخصوصة من الوجوب أو

فشيها قلة الافراد بالصغر الذي هو قلة الاجزاء فى الاجسام استعارة
 تبعية ثم صار حقيقة عرفية^(٤) وهو اكبر وأصغر افراداً فلاشتمالها عليه
 سميت كبرى^(٥) لا بد بين الموضوع والمحمول من نسبة يربط
 المحمول بالموضوع وتسمى نسبة حكمية واللفظ الدال عليها رابطة ثم
 الرابطة اداة غير مستقلة لثوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها تكون تارة
 فى قالب الاسم كهو وتسمى غير زمانية . فقوله وليس هو الفصل عند
 النحوى أى لانه اختلف فى اسميته وحرفيته عنده وهنا لاخلاف فى
 كونه اداة . والفصل خاص عنده بكلمة هو وهنا قد يكون غيرها نحو
 كان^(٦) وهو شعور الذهن بمضاهيها وتسمى ثنائية لعدم اشتمالها الا على
 جزئين بازاء معنيين والا فتسمى ثلاثية^(٧) لم يظهر التفريع بالنظر الى
 الكيفية المخصوصة لعدم الامام بها أولاً نعم الكيفية من لوازم النسبة ولذا
 قال الكاتبى : لا بد لنسبة المحمولات الى الموضوعات من كيفية أى فى
 نفس الأمر ايجابية كانت أو سلبية كالضرورة والدوام واللا ضرورة
 والدوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى

الامتناع أو الامكان الخاص نحو : كل حيوان فهو حساس بالضرورة . وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة وتختص الاشكال الاربعة بالحملية ^(١) ولا بد في كل قياس من تصوره بأحدها

جهة القضية والفصيل في المطولات . وتعبير المصنف بالوجوب أو الامتناع تعبير بمعنى ما لهم هنا في مقابلتهما من الضرورة واللا ضرورة أثر ذلك إيضاحا . والا مكان الخاص في مقابلة الامكان العام مما توجه بهما القضية أي تكيف فتسمى ممكنة خاصة وممكنة عامة فالاولى هي التي يحكم فيها بارتقاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعا كقولنا بالامكان الخاص : كل انسان كاتب وبالامكان الخاص لاشئ من الانسان بكاتب والمعنى ان إيجاب الكتابة للانسان وسلمها عنه ليسا بضروريين ، والثانية هي التي يحكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فان كان الحكم في القضية بالايجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب لان الجانب المخالف للايجاب هو السلب وان كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الايجاب فانه هو الجانب المخالف للسلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس ضروريا واذا قلنا لاشئ من الحار ببارد بالامكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس ضروريا ، والاولى من القضايا الموجبة المكينة والثانية من البسيطة كما بسط في محله .

(١) يعني بالاختصاص الاعم الاغلب هذا معنى قوله ولا بد في كل

﴿ فصل ﴾

مواد البراهين ثلاثة عشر صنفاً (٢) وهي اما يقينية .

قياس من تصوره باحدها أى أحد الاشكال الاربعة وحينئذ فلا يرد تركيب الشرطية منها أيضاً كما بينه الكاظمي في الفصل الثالث في الاقترانيات الكائنة من الشرطيات : (٢) قال اهل الميزان : كما يجب على المنطقي النظر في صور الاقيسة كذلك يجب عليه النظر في موادها الكلية حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهتي الصورة والمادة . فقوله هنا مواد البراهين صوابه الاقيسة — كما قال « ز » — لأن البرهان قول مؤلف من مقدمات يقينية وقد ذكر هنا غير اليقينية الا ان يراد بالبرهان مطلق الحجة كما عبر صاحب البصائر بقوله : مواد الحجج . قال « ز » : الصواب على ما ذكر اثنا عشر : أى لان معدوده كذلك وقد عدّها صاحب البصائر تامة هكذا : أوليات ومشاهدات ومجربات ومتواترات ومقدمات فطرية القياس ووهميات ومشهورات بالحقيقة وقبولات ومسلمات ومشبهات ومشهورات في الظاهر ومظنونات ومخيلات ، فالأوليات والقضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصور أجزائها المفردة كقوانا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات : القضايا التي يصدق بها العقل بواسطة الحس كحكمنا بان الشمس مضيئة والثلج أبيض ، والمجربات : القضايا التي يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بثبوت تخفيض حرارة الحمى للملح الكينا ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي

وهي الاوليات والمشاهدات والمتواترات والمجربات والمقدمات
الفطرية القياس والوهميات أو ظنية وهي المشهورات والمقبولات
والمسلّمات والمشتبهات والخفيلات والمشهورات في الظاهر

القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحس قوى يذعن الذهن بحكمه
ويزول معه الشك مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لما نشاهده
من اختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس
وهذا حكم حدسي والمتواترات القضايا التي يحكم فيها بسبب اخبار جماعة
عن امر تنفي الريبة عن تواطئهم واتفاقهم على تلك الاخبار فطمئن
النفوس اليها بحيث لو أرادت التشكك فيه امتنع عليها مثل اعتقادنا بوجود
أمريكا ؛ وأما المقدمات الفطرية القياس : فهي القضايا التي تكون معلومة
بقياس حده الاوسط موجود بالعطرة حاضر في الذهن فكلمنا أحضر
المطلوب مؤلفاً من حدين أحقر وأكبر تمثل بينهما هذا الاوسط للعقل
من غير حاجة الى كسبه مثل قولنا ان كل أربعة زوج فان من فهم الاربعة
وفهم الزوج تمثل له الحد الاوسط بينهما وهو كونها منقسمة بمتساويين
فعرف في الحال كونها زوجا بسببه ؛ وأما الوهميات : فهي القضايا التي
أوجبت اعتقادها قوة الوهم فمنها ما هي صادقة يقينية كحكمنا بان الجسم
الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد وان الجسمين لا يكونان معاً
في مكان واحد = ومنها ما هي كاذبة كحكمنا في غير المحسّات على وفق
ما عهد عن المحسّات مثل ان كل موجود فيجب ان يكون متحيزاً مشاراً

الى جهته وان العالم اماماً لا يتناهي أو ملاً منته الى خلاء؛ وأما المشهورات:
 فهي قضاء وآراء أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الاكثر عند معتقديها عليها
 مثل ان العدل جميل والكذب قبيح وكشف العورة في المحافل قبيح منكر
 واسداء المعروف حسن محمود وليست هذه من مقتضيات الفطرة من
 حيث هي مشهورة بل مما تدعو اليه اما محبة التسالم وصلاح المعيشة أو
 شيء من الاخلاق الانسانية مثل الحياة والرحمة والانفة والحجل أو سنن
 بقيت قديمة ولم تنسخ أو الاستقراء الكثير بحيث لم يوجد لها تقبض فاذا
 قدر الانسان نفسه خالياً عن هذه الاحوال وأراد التشكك فيها أمكن
 ولم يمكنه في ان الكل اعظم من الجزء فعرف انها غير فطرية . وأما
 المقبولات: فهي قضايا وقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما
 لاسر سماعي يختص به أو لرأي وفكر يتميز به مثل اعتقادنا امورا قبلناها
 عن ائمة الشرائع عليهم السلام والحكماء رضى الله عنهم . وأما المسلمات
 فهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة
 فيما بينهما خاصة أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما
 يستدل الفقيه على ثبوت الخيار في البيع بحديث « اليعان بالخيار ما لم
 يتفرقا » فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم انه حجة فيقول له
 هذا مسلم في علم اصول الفقه ولا بد ان نأخذه ههنا مسلماً ، وأما المشبهات
 فهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد انها أولية أو مشهورة أو مقبولة
 أو مسلمة لا شبهها بشيء من ذلك ولا تكون هي باعيانها وهذا الاشتباه
 إما ان يكون سبب اللفظ أو المعنى فالاول كما يحصل من اشتراك لفظ

العادة والاشتباه في معنى لفظ الخارق المذكورين في تعريف الكرامة
 فيعتقد ان كل ما خالف مألوف العامة فهو كرامة ولو اخذ لفظ العادة
 على ما وضع في التعريف وهي سنة الله المطردة في الخليفة بأسرها وفهم
 معنى الخارق لها وهو ما يصدر من القادر المختار على خلاف ما قرره
 في نظام الخليفة لانكشفت غمة الاشتباه عن قلوب كثير من الجهة .
 ومثلا لما يكون بسبب المعنى نحو اعتقاد ان البياض جامع للبصر لانه لون
 ومنشأ ذلك اشتراك البياض مع السواد في اللونية فاذا كان السواد جامعا
 وهو لون فليجمع البياض لانه لون ، وأما المشهورات في الظاهر فهي
 التي يعتقد أنها مشهورة اذا فوجئ الذهن بها باده بدء فاذا آمن وتروى
 فيها لم توجد مشهورة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « انصر أخاك
 ظالماً أو مظلوما » فيعتقد ان الاخ يمان على الظلم واذا تؤمل علم أن
 المشهور دفع الظلم منه لا الاعانة عليه سواء كان من الاخ أو من غيره
 كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمنع من الظلم حين رجع في كيفية
 نصرة الظالم ، وأما المظنونات : فهي القضايا التي يصدق بها اتباعا لغالب
 الظن مع تحوير نقيضه كما يقال فلان يطوف بالليل فهو متلصص وفلان
 يتاجي العدو فهو خائن ، وأما الخيلات : فهي قضايا يخيل بها فتتأثر النفس
 منها قبضاً وبسطاً فتتفر أو ترغب كما إذ قيل : العمل قرين الهم .
 والحمام يهتك الاستار ويذهب الوقار ويؤلف الى الاطياب الامذار .
 والتي يورث البطر والقناعة من اخلاق المجازي والزمن العاجز .
 والصمت قفل الهم ونتيجة الموت . والصبر كاسمه . وفي المشورة تصاغر

❖ فصل ❖

الخطأ في البرهان ^(١) يكون خطأ مادته ^(٢) وصورته .
فالاول اما من جهة اللفظ لألباس الكاذبة بالصادقة

• مذلة . والوحدة وحشة وهي قبر الحي . والحياء يمنع الرزق ، نفرت
النفس عن ذلك كله ، واذا قيل الغناء غذاء الروح وفي الفراق السلامة
من السامة . والشيب حلية العقل وسمة الوقار . والحضاب احد
الشبابين . وفي المرض إيقاظ من الغفلة واذكار لنعمة الصحة والموت راحة
وفي اسبال العبرة واعلان الصياح تنفيس من برحاء القلوب هشت النفس
وبشت ونشطت وانبسطت ، والقياس المؤلف منها يسمى شعراً . والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في ذلك ان يكون على وزن
لطيف أو ينشد بصوت طيب ، وأما القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات فيسمى جدلاً . والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر
عن ادراك مقدمات البرهان . والقياس المركب من المقبولات والمظنونات
يسمى خطابه . والغرض منها رغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم
ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعظ ، والقياس المركب من الوهميات يسمى
سفسطة . والغرض منه تغليب الخصم واسكاته واعظم فائدة معرفتها
الاحتراز عنها : هذا خلاصة ما في البصائر وشرحها وما في القطب على الكاتبي
(١) الانسب في القياس كما مرّ (٢) المادة المقدمات والصورة هي

(٣) من الاشتراك نحو هذا قرؤ (٤) ونحوه (٥) أو المعنى كجعل العرضي كالذاتي (٦) والنتيجة إحدى المقدمتين (٧) والثاني لخروجه عن الاشكال أو بانتفاء شرط الانتاج (٨)

❖ فصل ❖

وهل المنطق علم أولا (٩) خلاف حكاة في المطالب وهو

التأليف (٣) أى التباسها بها (٤) أى حبض وكل قرؤ أى طهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب (٥) كقولنا لصورة فرس منقوشة : هذه فرس ، كل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (٦) أى مثله في حكمه والمراد بالذاتي هنا ماثبت للذات كالكتابة بالقوة والتحرك بالذات للانسان . والغرضى ما ليس كذلك كالكتابة بالفعل والتحرك بحركة السفينة مثلا فاذا قلت الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فالتحرك بالعرض جعل في هذا المثال كالتحرك بالذات في حكمه وهو عدم الثبات في موضع واحد اذا اريد بالمتحرك فى الكبرى المتحرك بالعرض وهي حينئذ ملتبسة بالصادقة فكانت احداها كاذبة هذا ان اريد بالمتحرك فيهما معنى واحد فان اريد بالمتحرك فى الاولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك بالذات لم يوجد تكرار (٧) ويسمى المصادرة على المطلوب (٨) كان تكون كبرى الشكل الاول جزئية أو صفراء سالبة فيخرج بذلك أيضاً عن الاشكال فاحدهما يغني عن الآخر (٩) لكونه آلة لغيره ومقدمة للحكمة وانما كان لفظياً لان مرجعه الى التسمية وبالجملة فلا نكران انه

اللفظي . وكان القار ابي يسميه رئيس العلوم وانكره ابن مينا . وقال هو خادمها وهو لفظي أيضا . وهل يمنع من الاشتغال به فيه ثلاثة مذاهب . قال ابن الصلاح والنووي : يحرم الاشتغال به . وقال الغزالي : من لا يعرفه لا يوثق به لومه ^(١) ، والمختار جوازه لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة . وغايته عصمة الانسان عن ان يضل فكره . ونسبته الى المعاني كنسبة النحو الى الالفاظ . وهو آلة لغيره من العلوم ولا يحتاج الى آلة اخرى لندرة الخطأ فيه . ويبحث عن الاقيسة النظرية وهي خمسة

من العلوم الالية وقد قسموا العلم الى آلي يقصد به حصول غيره وغير آلي يقصد به حصول نفسه :

(١) هذا هو الفصل وليس في هذا الفن ما يخالف الاصول الحنيفية السمحة . قال العلامة داود الانطاكي : الميزان هو المعيار الاعظم الموثق للبراهين الذي لا ثقة بعلم من لم يحسنه وقد ثبت ان سبب الطعن عليه فساد بعض من نظر فيه قبل ان تهذب النواميس الشرعية فظن أنها برهانية كالحكمة فلما تبين له خلاف ذلك استخف بها وتبعه أمثاله والفساد من المناظر لامن المنظور فيه بل المنطق يؤيد الشرائع وكذلك الحكميات لانه قد ثبت فيها أن الكلي اذا حكم عليه بشيء تبعه جزئيه وأن النبوة كلى اجمع على صحتها فاذا لم يجد لبعض جزئيات جاء بها

برهاني (٢) واقناعي (٣) وجدلي (٤) وسوفسطائي

كتخصيص رمضان بالصوم وتجرده عن الثياب عند الاحرام في الميقات
حجة كان برهانها القطع بالحكم الكلي وهو صدق من جاء بها اه ومما
نسب للغزالي قدس سره

حكمة المنطق شيء عجيب واختلاف الناس فيه أعجب
كل علم فهو قانون له وبه يدرك ما يستصعب
وله في نفس من لم يدره نفرة توجب ما لا يوجب
وكذا ينفر من ليس له أدب عمن لديه أدب

وقد مضى في القرون الوسطى قبلها اضطرار لبعض من اكبر على
العلوم العقلية ورميهم بالمروق والزندقة مما أوجب نفرة الجمهور عنها
وعنهم بلا رجوع الى نصفة ولا اعتبار بمثل مقال حجة الاسلام الذي
هو أعظم قدوة لساير الفرق بلا نزاع حتى دار الزمان دورته . وكرر
على الزبد كرتة ، ونال أهله من الحظوة والمنزلة ما تطالت لموهبتهم
الاعناق وأطرقت لهيتهم الاحداق ولا غرو أن يرموا من الاغرار
عن قوس واحدة فمكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن
البله والبلداء وأصحاب الدعوى في هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب
ولغير سبب اللهم انا نعوذ بك من شر التفاتات في العقد ومن شر حاسد
اذا حسد : (٢) وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية (٣) وهو القياس
المركب من المظنونيات والمقبولات ويسمي خطابة (٤) وهو المركب من

﴿ فصل ﴾

المعلوم ينقسم الى موجود (١) ومعدوم ولا واسطة بينهما

المشهورات أو المسلمات (٥) وهو المركب من الوهميات نسبة لسوفاط
وهي الحكمة الموهة والعلم المزخرف لأن معنى سوف العلم ومعنى اسطا
مزخرف وباطل وغلط (٦) تقدم الكلام عليه وعلى ما قبله مفصلاً قريباً
(١) أي محقق في الخارج والمعدوم عكسه . والحال ما لم يرتق الى
درجة الموجود فيشاهد ولم ينحط الى دركة المعدوم فيكون عدماً محضاً
بل هو واسطه كوجود زيد فانه حال لا ينفك عن ذاته قال الرازي :
وقد حدوا الحال بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ثم
أورد ان البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق
بوجه من الوجوه واما أن لا يكون فالاول هو الموجود والثاني هو
المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا ان يفسروا الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرنا وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل
ويصير البحث له ظلياً اهـ وأجاب الطوسي بأن القسمة لكل ما يشير العقل
إلى ماله تحقق وإلى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم
لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطه لكنهم يقولون
ان الموجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة
لا يكون لها ذات لا جرم لانكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا

على الاصح خلافا للقاضي وامام الحرمين حيث اثبتوها وسموها
بالحال والموجود إما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض

الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم أو يخبر عنه
بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير . وكل ذات إما موجودة
أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز
أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات.
والحد الذي أورده يحتل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة
راجع الى تفسير هذه الالفاظ اه وقد فرعوا على القول بالحال تقسيمه
الى معال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعمل المتحركة
بالمتحرك والقادرية بالقدرة والى غير ذلك نحو اللونية للسواد والعرضية
للعلم والجوهرية للجوهر والتفصيل في المحصل والمواقف فليرجع اليهما
من في وقته سعة . هذا وقد ناقش الامام ابن حزم مثبتى الاحوال فقال :
أفكار السوء اذا ظن صاحبها انه يدقق فيها فهي أضر عليه لانها تخرجه
الى التخليط الذى ينسبونه الى السوفسطائية والى الهذيان المحض وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا . ثم قال عن إن قالوا الاحوال ليست معاني
ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزاً بعضها عن بعض ولاتلك الاسماء
مسميات اصلا قيل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً فلم قلت إننا ليست معدومة
ثم لم سميتوها أحوالا وهى معدومة ولاتكون التسمية الاشرعية أولغوية
وتسميتكم هذه المعانى احوالا ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحة
عليها لبيان ما يقع عليه فهي باطل محض ييقن . فان قالوا هي معان مضبوطة

عدمه والاصح ان وجوده عين ماهيته (١) وزائد عليها في
الممكن وقيل زائد عاينها (٢) وقيل عينها . قال الاشعري : وهو

ولها مسميات محدودة متميزة بعضها من بعض قيل لهم هذه صفة الموجود
ولا بد فلم قلتم انها ليست موجودة وهذا مالا يخلص لهم منه وبه ظهر أن
قولهم من الهوس اه ملخصا هذا وقد زاد بعضهم رابعاً وهو الاعتبار
فقال : الاشياء موجودات ومعدومات وأحوال وامور اعتبارية وفرق
بعضهم بين الاخيرتين بقوله : الحال والاعتبار كل منهما غير موجود
ولا معدوم بل له تحقق في نفسه إلا ان الحال له تعلق وقيام بالذات
والاعتبار لا تعلق له بالذات ويقول إن الاعتبار يتحقق في غير الازهان
واعترض عليه بان الاعتبار صفة واذا كان لا تعلق له بالذات ويتحقق في
غير الازهان فاین موصوفه والصفة لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من موصوف
فالحق ان الاعتبار لا يتحقق لها الا في الذهن . وهي قسمان اعتبار اختراعي
وهو الذي لا أصل له في الوجود كفرضك الكريم بخيلا والجاهل عالما
واعبار انتزاعي وهو الذي له أصل في الخارج كثبوت قيام زيد فانه
منتزع من قولك زيد قائم واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج . كذا
في الكفاية . وقال السيد في حاشية التجريد : الثابت في الذهن قد يكون
ثابتاً في حد نفسه مطابقاً للواقع ويسمي اعتبارياً حقيقياً وقد لا يكون
كذلك ويسمي اعتبارياً فرضياً اه

(١) أي غير زائد عليها (٢) أي في الممكن والواجب فذاتهما غير

مشارك لباقي الموجودات في الآتية لا في معناه (٣) وأما ممكن وهو قسمان جوهر وعرض واثبت ابن عقيل بينهما واسطة (٤) فالجوهر لغة الاصل لانه اصل المركبات ومن تم امتنع اطلاقه على الباري. لانه ليس باصل اغيره واصطلاحاً ما قام بنفسه (٥) وقال مشايخنا ما قبل لو نأ واحدنا وكونا واحداً. والعرض ما استحال بقاؤه. واسمه يغنى عن تفسيره، واقسامه عند

وجودها (٣) قال «ز» أي مشارك لها في الثبوت الذهني لا في الثبوت الخارجي لان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق (٤) وهي الجسم المؤلف بجمعه الجوهر خاصاً بالبسيط — وهو الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ لصغره قال «ز» وعلى ذلك فالخلف لفظي (٥) قال الخفاجي : استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس في كلام العرب وليس من اوضاعها جاء في حواشي الجواهر المنتظمات مأماله : كتب أبو الحسن الصيمري الى أبي بكر بن دريد سائلاً له عن مسائل منها . وقد زعم قوم من أهل الجدل ان العرب سمت باسماء تأدت اليها بصورها ولم يعرفوا معانيها وحقائقها فهل يجوز عندك أن توقع العرب أسماء على مالا معنى تحته يعرفونه فاجاب بأنه ليس في كلامهم من اسم هزل ولا جد إلا وتحت معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب المتفلسفة ولا طريق أهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر مطابقاً لغرض الفلاسفة والمتكلمين في حقيقته وذلك لانهم يذهبون بالعرض الى اسماء : منها أن

الحكماء تسعة : كم (١) وكيف (٢) والاضافة (٣) وأين (٤) ومتى

يضعوه موضع ما اعترض لاحدهم من حيث لم يحتسبه كما يقال علقت فلانة عرضاً أى اعتراضاً من حيث لم اقدره . وقد يضعونه موضع ما لا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان ما يضيف ويقل وكان المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعانى فوضعوه كما قصدوا له وهو اذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب . وكذلك الجوهر عند العرب انما يشيرون به الى الشيء النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون فيما خالف الاعراض لانه اشرف منها وقد تولدت أسماء فى الاسلام لم تكن العرب عارفة بها إلا أنها غير خارجة عن معانى كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء اذا سترته وغطيته والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق من النافق وهو أحد منفذى جبر اليربوع اه ملخصاً :

(١) قسموه الى كم متصل ومنفصل فالاول منه قارّ الذات ومابليس قاراً فالقار الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط بمد واحد لا يقبل التجزئة الا فى جهة واحدة وهو الطول والسطح ما يقبلها فى جهتين طول وعرض . والجسم ما يقبلها فى ثلاث جهات طول وعرض وعمق وغير القار كالزمان وهو مقدار الحركة . وأما الكم المنفصل فهو العدد لا غير كالسبعة (٢) كالتربيع والتثليث والتدوير وكالزوجية والفردية وكالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة (٣) المضاف هو الذى له ماهية معقولة بالقياس الى غيره كالأبواب والنبوة (٤) هي الحالة التى

(٥) وملك (٦) ووضع (٧) وان يفعل (٨) وان ينفعل وجميعها
بعضهم في قوله (٩)

للجسم يحجب بها حين يسئل اين هو ككون الماء في الكوز وفلان في البيت
أو البلد أو الاقليم أو المعمورة أو فوق أو تحت (٥) وهو ككون الشيء
في الزمان أو في طرفه فيسئل عنه بمق و يحجب به كقولنا كان وقت الزوال
وكان في سنة كذا (٦) هو نسبة الجسم الى حاصر له أو لبعضه متقل
بانتقاله كالسلاح والتقص والتعل والتختم (٧) وهو هيئة للجسم تحصل
من نسبة اجزائها بعضها الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس
الى الجهات في الموازنة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح وهذه النسبة اضافة للاجزاء ووضع للكل فكون الجسم بحيث
في اجزائه هذه الاضافة هو الوضع (٨) ان يفعل هو تأثير الجوهر في
غيره أثر آ غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر هي ان يفعل وذلك مثل
التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع والتبريد ما دام يبرد . وأما
« ان ينفعل » فهو تأثر الشيء من غيره ما دام في التأثير كالتسخين
والتبريد والقطع وإنما اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والافعال
لان الفعل والافعال قد يقالان للحاصل المستكمل القار الذات الذي
انقطعت الحركة عنده كما اذا قطع شيئاً ووقفت حركته فيقال هذا القطع
منه وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد
يقالان حينما يقطع هذا ويحترق ذلك والحركة هي مقوله ان ينفعل
والتحريك هو مقولة أن يفعل (٩) الاولى تأخير هذا عن قوله : وتسمى

قر غزير الحسن الطف خصره . قد قام يكشف غمقى لما انثنى
وتسمى مع الجوهر المقولات العشر (١)

مع الجوهر المقولات العشر : لان البحث فى أقسام العرض فيحتاج الى
ان يقال وجمعها اى مع مقولة الجوهر ، والناظم أشار الى الجوهر بقوله
قر . والى الكم بقوله « غزير » (بنين معجزة فزاي) اى كثير والى
الكيف بقوله : الحسن : والى الاضافة بقوله : الطف والى الاين بقوله :
خصره . والى الوضع بقوله : قام . والى ان يفعل بقوله : يكشف . والى
الملك بقوله : غمقى . والى المقتضى بقوله : لما . أى حين والى ان ينفعل
بقوله : انثنى . اوضحه « ز »

(١) جمع مقولة بمعنى ماهية مقولة أو حقيقة مقولة ، فالتأنيث بهذا
الاعتبار فالمقولة صفة جرت على موصوف مؤنث محذوف ولك ان تجعل
التاء للتنقل من الوصفية الى الاسمية إذ لفظ مقولة صار علماً بالغلبة —
فى اصطلاحهم — على الجنس العالى بحيث متى اطلق انصرف اليه ونكتة
ذلك ان كل كلى وان كان محمولا الا أن هذه المقولات أوسع دائرة فى
الحمل لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى الجسم
النائم وعلى الحيوان وعلى الانسان وفى أفراد الانسان صدق الجنس
على أفرادهم بمعنى تحققه فيها وحمله عليها وأما كل واحد من هذه الكليات
التي اندرجت تحته فانما تصدق على ما تحته فالجسم مثلا يصدق على الجسم
النائم وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم من قبيل صدق الجنس

وقال اكثر المتكلمين : الاعراض أحد وعشرون نوعا
عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحياة والقدرة والشهوة

على أفراده أى محققه فيها ولا يتحقق الجسم فى الجوهر بهذا المعنى فلا
يصح ان تقول الجوهر "جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النام حيوان
لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو
ممتوع بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان
ولما كانت هذه المقولات أوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول
فيشمل أى محمول كان كان المراد بها الاجناس العالية فاذا قيل مثلازيد
من أى مقولة معناه يندرج تحت أى جنس من الاجناس العالية . وجوابه
من مقولة الجوهر واذا قيل مثلا البياض من أى مقولة بمعنى يندرج
تحت أى جنس من هذه الاجناس . وجوابه انه من مقولة الكيف
وهكذا اه من حواشى العقود المنظومات وبه يعلم أنه لا يرد — على الحصر
فى العشرة — المفهومات الاعتبارية سواء كانت عامة أو غيرها ثبوتية
أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل لانها ليست مندرجة
تحت هذه الاجناس العالية ومبنى الحصر ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض
هام وما تحته من الاقسام الاولى أجناس لا أنواع والا ليس هو وجود
جنساً للجوهر ولا العرض جنساً للاعراض ولا النسبة جنساً لاقسامها
السبعة قاله الاشمونى هذا وعددها بعضهم مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم
أربعة الجوهر والسكم والكيف والنسبة وادرج تحتها بقية الاعراض
النسبية التى أولها الاضافة وآخرها الانفعال وبعضهم جعلها خمسة وزاد

والنفرة (٢) والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر (٣) والالام ، واحد عشر تكون للاحياء وغيرهم وهي الكون (٤) وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف (٥) والاعتماد (٦) كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والضوء والصوت والرائحة والطعم وزاد بعضهم البقاء والموت (٧) والاكثر من على انها مستحيلة البقاء خلافا للارازى (٨) وانه لا يقوم بنفسه خلافا للقوم ولا

الحركة وسماها مقولة الحركة نظير زيادة الاخفش المتدارك على الخليل والمشهور انها عشرة وهو ما للجمهور (٢) وهي بعد النفس عن امر مكروه والكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه كذا في « ز » والمستفاد من اللغة في التفرقة بينهما ان النفرة ترجع الى انجزع والتباعد والشروود وان الكراهة بمعنى الالم وهذا ينبى عنه ملاحظة موافع كل فى تراكيب البلغاء (٣) هو الفكر المؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن (٤) وهو حصول الجواهر فى الحيز (٥) ضم شىء لشىء لا لغة بينهما (٦) وهو الميل الطبيعى (٧) اى فيكونان للاحياء وغيرهم قال « ز » والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقاء استمرار الوجود اى للحى - والموت عدم الحياة عما اتصف بها (٨) قال الطوسى : ابو الحسين البصرى يدعى ان العلم ببقاء الاءراض كالسواد واليباض ضرورى وتفصيله فى نقده مع منتقده.

بمثله خلافا للفلاسفة (١) وان العالم تفتى جواهره واعراضه
 خلافا للجاحظ وابن الراوندى (٢) وفناء الاعراض عندنا
 بذواتها لاستحالة بقائها وعند المعتزلة بعدم محالها وفناء الجواهر
 باعدام معدم وقالت المعتزلة بحدوث ضد الجوهر (٣) وعلى
 ان الجوهر لا يخلو عن شيء من الاعراض او عن ضده (٤)
 وانه غير مركب من الاعراض خلافا للنظام (٥)

والمعدوم أو واجب المعدم وهو ما يلزم المحال لذاته من
 فرض وجوده كالجمع بين الضدين او ممكنة وهو ضده كالعالم
 قبل حدوثه . والاكترون على انه معلوم (٦) . والممتنع ليس

(١) راجع في تفصيله المحصل أو المواقف وما كتب عليهما (٢) أى
 فى قولهما انه تفتى أعراضه دون جواهره لان الاعراض لا تقوم بنفسها
 فتفتى بخلاف الجواهر اهـ «ز» (٣) أى بحدوث جوهر آخر مضاد له
 كالنطقة تفتى بحدوث ضدها وهو العلقة اهـ «ز» (٤) أى عن ضد شيء
 منها ولا يخفى انه لاحاجة لهذا لشمول ما قبله له اهـ «ز» (٥) أى فى قوله
 انه مركب منها ورد بانها قائمة به فلا يكون مركباً منها اهـ «ز» (٦)
 أى على أن المعدوم معلوم كطلوع الشمس غداً والحركة التى يمكن للدره
 فعلها كالحركة الى اليمين أو الشمال واذا كان معلوماً كان متميزاً واذا كان
 متميزاً كان ثابتاً فالمعدوم ثابت أى متحقق حال عدمه . قال الطوسى :

بشيء اتفاقاً، وكذلك الممكن (١) ليس بشيء عند الاشاعرة وبعض

ومعلوم ان هذا التمييز ذهني وهو لا يستدعي ثبوتاً خارجياً وتفصيل ذلك في المحصل (وفيه) عن الشحام والحياطي والقاضي وغيرهم أن المدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة الخ قلت وهذه المسئلة يسميها العارفون بالاعيان الثابتة يعنون حقائق الممكنات في حضرة العلم قال القاشاني وسميت هذه المعلومات بأعياناً ثابتة لثبوتها في حضرة العلم ثبوتاً لم تبح منها ولم تظهر بالوجود المعنى إلا لوازمها واحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون فان حقيقة كل موجود إنما هي عبادة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً ويسمى باصطلاحهم عيناً ثابتاً وباصطلاح الحكماء ماهية وباصطلاح الاصوليين المعلوم المعدوم والثبوت الثابت ونحو ذلك اه قال الجلال في الزوراء في ايضاح ذلك : السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني انه هيئة الجسم كان موجوداً وإن اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوماً والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجوداً وإن اعتبر مبايناً للقطن ذاتاً على حياله كان ممتنعاً من تلك الهيئة فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال : الاعيان الثابتة ما شئت راحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر أبداً وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وتاقشه الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية ولا يسع المقام لبسط ذلك فان القصد حفظ رؤوس المسائل وامهات القواعد لتكون من المبتدئ على بال

أي الممكن المعدوم ليس بشيء قال القوشجي في شرح التجريد :

المعزلة، وهي من فروع الخلاف في أن الوجود عين الماهية أولا (٢)

ذهبت المعزلة الى ان المعدوم الممكن بشيء، وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لساثر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتع — ويخصه المعزلة باسم المنفي — ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود = والعدم اعم من النفي = ولعلمهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء من اثبات الوجود الذهني، هو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لا مر، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت ثبوت الماهيات على وجهين، احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الموجود، والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه الوجود الذهني وله تمة ساغة الذيل (٢) يشير الى قول المحصل : اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا قد نعقل المثالث وان لم يكن له وجود في الخارج انتهى

﴿ فصل ﴾

العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته . وينقسم الى
روحاني وجسماني^(٢) والثاني ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم

وأما غيرهم فعلى ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات قلوا :
كما أن البصار السليمة تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تميزها
عن المعدومات - وهو المسمي بالوجود والكون - كذلك تدرك ان
مفهومها خارج عنها بوصف بها وبحمل عليها : ولا تفككها عقلا فاما قد
نعقل الوجود مع الغفلة عن خصوص الماهية وقد نعقل الماهية ونعقل عن
وجودها ومثل هذا الانفكك لا يتصور بين الشيء وذاته أو دانيه .
وقد نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عنها . وتفصل هذا
البحث في أوائل التجريد وشرحه فلي نظر من اتسع وقته (٣) عبارة
الرازي في المحصل : الجسم إما ان يكون بسيطاً وهو الذي يشابه كل
واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون
كذلك . اما البسيط فاما فلكي واما عنصري . اما الاجسام الفلكية فقد
زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة . لا يابسة
ولا يصح الحرق والالتهام والكون والفساد عليها (ثم قال) واما العناصر
فزعمو ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات
منطوية بعضها على البعض الا الماء . وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم
الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذي

الى أحزاء ومركب وهو صده ^(١) والبسيط ينقسم الى اثيرى
وهو الافلاك بما فيها ويسمى العلوى وهى بأسرها شفافة أى
لا لون لها ^(٢) والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه من
الشمس ^(٣) وعنصرى وهو العناصر بما فيها ويسمى العالم
السفلى وعالم الكون والفساد ^(٤) والعناصر أربعة خفيفان النار

يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الارض
والذى يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً في اللطافة والذي يلاصق
الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر
كلامه وسيأتي ما في ذلك في التنبيهات

(١) قال الاصفهاني في شرح الطوائع : الاجسام ان لم يكن فيها
تركيب قوى وطوائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب
قوى وطوائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل الخ
(٢) قال في شرح الطوائع : لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن
رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه
وفيه نظر راجعه ثمة — (٣) قال في الطوائع : وأما الكواكب فهي أجسام
بسطية مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من
الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده الخ (٤)
قال أبو البقاء : الكون والفساد يطلق بالاشتراك على معنيين على صورة
وژوال لاخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود : وفي شرح

والهواء ، وثقلان الارض والماء. الاصح ان بعضها ليس أصلاً
للباقى وقيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل البخار

الطوالع : العناصر باسمها كأنه وقاسدة يتقلب كل منها الى الآخر بان
يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق
بلا وسط كاتقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجراً
وكاتقلاب الهواء ماء : وكاستحالة التراب نباتاً ثم صيرورته غذاء للحيوان
ثم تمثله جسماً حياً حساساً ثم عوده تراباً :

(تنبيهات) الاول : ما ذكره المصنف هو من مباحث الحكمة
الطبيعية الاولى والهيئة القديمة وقد نقض كثير من قواعد هذين الفنين
من أساسها وشيدت على دعائم سواها فقد كان يرى من عهد ارسطو
أي من زمن زينف عن الفى سنة ان العالم مؤلف من أربع عناصر
يضاف اليها أربع كيفيات وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
وانه باتحاد هذه الكيفيات بالعناصر تنشأ الكائنات جمادها وحيوانها وبها
تتقوم امزجة الابدان وما يتصل بها من الصحة والمرض وان كل ذلك
جار تحت نظام الكواكب الى غير ذلك فأصبح المتأخرون يفتدون
مثل هذا أو يحاولون تأويله ان امكن خذ لك مثالا منه : كتب بعض
محققهم ما مثاله : يطلق الكيماويون اليوم لفظ العنصر على كل جسم
بسيط مما يقدر ان لا يشتمل الا على نوع واحد من المادة بحيث
لا يمكن تحليله ولهذا فانا طالما رأينا من يجهل الاوائل لتسميتهم الماء
عنصر ا. حالة كونه كائناً متأخري الكيماويين مركباً من الهيدروجين

والاكسجين وكذلك الهواء والتراب فان الاول مزيج من الاكسجين
والاذوت والثاني يشتمل على مواد شتى لا يمكن ردها الى تعريف جامع
وأما النار فليست من الجسم في شيء وانما هي حدث أو حالة خاصة لبعض
الاجسام اذا عرّضت لحرارة شديدة الا ان هذا لا يثبت جهل تلك
الاقول الكبيرة ولكنه يثبت قلة تدبر المستخفين بالحكمة القديمة .
اما مراد الاولين بالعناصر فهو معنى أوسع كثيرا وارفع مما نستعمله اليوم
فانها كانت عندهم عبارة عن المواد الاصلية أو العوامل الاولى التي تنشأ
عنها جميع الموجودات فقد أطلقوا العنصر أولا على الماء والنار وهما العاملان
الاصليان اللذان لا بد منهما لاتمام عمل الخلق ثم على التراب الذي منه
جميع المواد الجامدة التي تتركب منها الاجسام وعلى الهواء الذي هو سبب
الحياة العضوية وأعني به التنفس والذي لولاه لكانت الارض كالقمر مجموع
موادها مدة لا علما ذا كائنات حية وكان وجهها قهراً مكسوا بالجليد ام
وقد وجد كما وبو هذا العصر بتحليلهم الاجسام (٦٥) عنصرا هي التي وجدت
أولا والتي امكن اعتبارها بسيطة منها الاكسجين والهيدروجين والازوت
والكربون والزنابق والحديد والبلاطين والفضة والذهب والنحاس
والقصدير وغير ذلك ثم وجدوا عدة اخرى من عناصر هي أقل وجودا
من هذه كـ بعض الغازات التي وجدت مركبة مع الهواء من مثل الارغون
والنيون والكربتون وغيرها واذا اعتبرت كل عناصر الكيمياء الحديثة
أجساما بسيطة فانها تقرب من المائة ولكنه الى الآن لم يقطع ببساطة
شيء منها بل المرجح العكس وهو انه ليس هناك الا عنصر واحد هو

أصل جميعها وبراهين بعضهم انه هو الهدروجن لانه أخف العناصر كلها
وبالجملة فراد الاقدمين من العنصر ما كان أصلاً للجسم من غير النفات
الى قيد البساطة أو اعتار التركيب واليوم يراد به الجسم البسيط المتماثل
الاجزاء فافهم

(انبيه الثانى) : الذى كان يراه القدماء فى الهيئة ومن بعدهم
أن السماء قبة محيطة بالارض من كل جهاتها وان النجوم مركوزة فى سمكها
والارض موضوعة فى مركزها وهي تدور حول الارض بكل ما هو
مركوز فى سمكها من النجوم حتى قام من حق ان الارض سيار كسائر
النجوم السيارة وانها تدور معها حول الشمس وان دوران النجوم
الثوابت حول الارض كل يوم ظاهرى لاحتياقي ناتج من دوران الارض
على محورها ثم اكتشف ناموس الجاذبية العامة وهو ان كل جسم مادي
يجذب غيره بقوة مناسبة واتضح بهذا الناموس ان يوم كل حركات الاجرام
السموية فى الفضاء على ما فيها من التركيب وما يلحقها من الاضطراب
لشدة ما بين الاجرام من الارتباط وقد بسطت هذه الاراء فى موضعها
ولله در من قال : كلما حاولنا التعمق فى اكتشاف اسرار الكون وعجائبه
نزداد توغلا فى حفايا جديدة لاندرکها . ولما سئل بعض المشاهير عن
سر الجاذبية اجاب : لا يحق للعلم الحالى أن يحاول كشف اسرارها
فاننا نحملها تماماً ولا نعرف عنها شيئاً ولقد صدق من قال : كلما تقدم
العلم يظهر من نوافض الماضى ما يبدو به فضل الحاضر ويخلد ذكره
غلا يأمس عصرنا هذا بما اظهر من فساد آراء الفلسفة المتقادمة ووهن

حقائقها فليأتين زمن يظهر اعتساف هذا العصر فيها وينشر مطاويه
 ما ثبت به ضعفه وفساد مذهب اليه من النظريات العلمية . وليس ذلك
 ببعيد مع ما هو معلوم من أن كثيراً من النظريات لاتزال في حيز التردد
 وكثير من المسائل معاصرة لم يمتد بعد الى حقيقتها على أحد المبادئ
 العلمية المقررة ولا يزال حجاب الحفاء حتى حين : ولذا ترى المحققين
 أنفسهم يقولون اليوم انهم اطفال على شاطئ بحر العلم العظيم

(التنبيه الثالث) وقع في كلام الزكشى تقسيم البسيط الى أثري
 وهي الافلاك وجاء في شرح القاموس للزبيدي نقلاً عن شيخه ان
 الاثر هو الفلك التاسع الاعظم الحاكم على كل الافلاك لانه يؤثر في
 غيره كذا قاله . واشرنا الى أن للمتأخرين تحقيراً آخر قالوا : الاجسام
 مشكلة من الذرات المجموعة بتخللها خلاء يدعي بالمسام وهذه المسام الغير
 المحسوسة ليست خلاء محض بل يقدرون أنها مملوءة بشيء وهو سيال
 رقيق لطيف مرن لا وزن له ويدعونه بالاثير وهو نافذ في جميع الاجسام
 مسبب للحرارة والنور والكهرباء . ثم الجسم ان لم يكن تحليله بالوسائط
 الفنية يدعي عنصراً أو جسماً بسيطاً وما تركب من هذه العناصر على
 اختلافها جنساً ومقداراً يسمى جسماً مركباً . والتحليل تفريق الجسم
 تحت مؤثرات مختلفة الى اقسام متباينة الاوصاف والخواص كالماء في
 تحليله الى جسيمين غازيين أحدهما يدعي اوكسجين والاخر أيدروجين
 وهما مختلفان فالاول يحرق ولا يحترق والثاني عكسه وكذلك وزنه
 مختلف . والتركيب جمع اقسام متباينة وجعلها جسماً آخر مخالفاً لكل

❖ فصل ❖

الجدل مطلوب شرعاً^(١) وهو شريعة وضعت لظهور
وضبط المناط ولهذا يجب على السائل الالتقاء الى مذهب ما^(٢)
قال ابن فورك ولا يجوز ان يكون السؤال عاماً والجواب

منها على حدة (١) لقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » بل سماه
تعالى مع الزائفين : جهاداً فقال تعالى : « وجاهدكم به جهاداً كبيراً »
بل زاد في الاهتمام به والعناية بالتشديد فيه ان أمر ان يكون بسبيل عظيم
لا يمل - احبه ولا يفتر المتصدى له ولا هاب الصدع به ويتشدد في الله
به ويستفرغ جهده ومجوده ويتخذ ما أمكنه هجراً ومقصوده كما يفيد
قوله تعالى : « كبيراً » وقد ذهب كثير الى ان القيام بالجدل فرض كفاية
بين قوم لا أثر للشبه الفاسدة فيهم وفرض عين اذا انتشرت بينهم (٢)
لينحصر البحث في اصول معروفة يسهل الاستناد اليها وحج الخصم بها
اذا كان البحث مذهبياً وأما اذا كان بسبيل عام فتحة الاطلاق -
وجولان الفكر في حرية السباق الأخذ بنصية الحق واعتناق الصدق
واعتناق الوهم عن الرق وقد كان للجدل في القرون المتقدمة دولة - أيام
كان للنزاع بين الطوائف الاسلامية صولة ، وقد نبي الغزالي في حياته
عليهم ذاك الحال - وما أنضى اليه من سوء المآل اذ كان كل يريد أن
يفش الآخر ليسكته لا ان يقفه على الحقيقة فيقنعه وقد ذكر رحمه الله

إيمان محك طلب الحق من قصد الغيبة والمعاراة شروطاً وعلامات ثمانية
 (جاء في الثالث منها) أن يكون المناصر مجتهداً يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي
 وأبي حنيفة وغيرهما حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك
 ما وافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحناء رضي الله
 عنهم والأئمة فاما من ليس له رتبة الاجتهاد وإنما يفتي فيما يسأل عنه نقلاً
 عن مذهب صاحبه فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجوز له أن يتركه فإني
 قائدة له في المناظرة ومذهبه معلوم وليس له الفتوى بغيره وما يشكل
 عليه يلزمه أن يقول: لعل عند صاحب مذهبي جواباً عن هذا فإني
 لست مستقلاً بالاجتهاد في أصل المسألة (جاء في السادس) أن يكون
 في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو
 على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لا خصماً ويشكره إذا عرفه الخطأ
 وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقاً في طلب ضالته فبينه صاحبه على ضالته
 في طريق آخر كان يشكره ولا يذمه وكان يكرمه ويفرح به فهكذا كانت
 مشاورات الصحابة رضي الله عنهم حتى إن امرأة ردت على عمر وبنهته
 على الحق وهو في خيلته على ملائمة الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ
 رجل .

(جاء في السابع) أن لا يمنع معننه في النظر من الانتقال من دليل إلى
 دليل ومن إشكال إلى إشكال فهكذا كانت مناظرات السلف وأن يخرج
 من كلامه جميع دقائق الجدل المستدعة مما له ولقوله هذا لا يلزم من ذكره
 وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك فإن الرجوع إلى الحق أبداً

خاصا : ويسمى الرص^(١) والمختار جوازه. والمساعد في الفروع
السمعية. ثم إما ان يكون متفقا عليه فيصح الاستناد اليه
أو مختلفا فيه فان كان مقولا به من جهة المعارض ممنوعا من
جهة المستدل كالمفهوم لا يحتاج به الحنفي على الشافعي والشافعي
عليه بالمرسل فهو الممتنع. واما العكس كالمفهوم يحتاج به الشافعي

يكون مناقضا للبطل ويجب قبوله . فتفحص عن مشاورات الصحابة
ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيهما بضاهى هذا الجنس
وهل منع احد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الى اثر ومن
خبر الى آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس اذ كانوا يذكرون كل
ما يخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه اه وفصول المناظرة من الباب
الرابع من أول الاحياء جديرة بالمطالعة كلها فانها من مباحث المهمة وكان
للأمة المتقدمين عناية بهذا الفن وربما ضموا الى الأصول فى مؤلف
واحد كما فعل صفي الدين البغدادى فى كتابه تحقيق الامل فى فنى لاصول
والجدل ويمر بالمقرب عن تراجم أو تلك الاخبار التوبة بطول باعهم فيه
علما وناليفا . وحبذا يوم يذكر فيه مؤلفاتهم فيه فقد أصبحت نسبا منسيا
وما فى الأيدى منه فهو أسلوب آخر هذا فيه المتأخرون حذو ما ابتدأوا لونه
بينهم . وفى كل بركة وخير ولنعم المرشد والمريد الدائبان على ما ينفع وينفد
(١) قال (ز) أي الصد فكان الحبيب صد السائل بما لا يفيد وفى نسخة
الرض بالمعجزة أي الدق فكان الحبيب دق السائل كذلك اه بحروقه

على الحنفى فذهاب ثالثها المختار ان كان لا مأخذ لها سواء
جازوا لا فغيره

﴿ فصل ﴾

امهات المطالب أربعة^(١) هل ولما وما وأى فاما هل فيطلب
بها اصل الوجود أو وصفه^(٢) وأما ما فيطلب بها شرح اللفظ
والميز والحققة^(٣) وأما لما فيطلب بها اصل الدليل وبيان

(١) أوضح الغزالي عليه الرحمة هذا البحث في محك النظر
بما لا يستغنى عن غرره قال في محك الحد : ذكرنا أن أحد قسمي الادراك
وهو العلم بالمفردات لا ينال الا بالحد . والحد يذكر جواباً عن سؤال
في المحاورات . ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه .
والسؤال طلب . وله لاحالة مطلب وصيغة . والصيغ والمطالب كثيرة .
ولكن امهات المطالب أربع اه (٢) أي فطلبوها أسران مثال الأول
هل زيد موجود والثاني هل زيد قائم (٣) فطلبها على ثلاثة الاول :
شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الحمر اذا
كان يعرف الحمر ويسمى تعريفاً لفظياً لان السائل لا يطلب الا شرح
اللفظ ، الثاني : ان يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤول عن غيره بذكر
عوارضه ولوازمه بدون تعرض لذاتيته كقول القائل ما الحمر يريد
تمييزه برسمه فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة

دلالتة^(٤) وأما أي فيطلبها تمييز تفصيل ما عرف جملة عن غيره^(٥).
وأما مطلب كيف وابن ومتى وغيرها^(٦) فداخل في مطلب هل

ويحفظ في الدن ويسمى تعريفاً رسمياً لانه طلب مترسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء . والثالث طلبه بحقيقته كان يقال : ما الخمر فيقال شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية ويسمى حداً حقيقياً اذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء . (٤) فطلبها على وجهين الأول عن دليل الشيء أي علمه كان يقال : لم حرم الخمر فيقال لا سكارها . أو عن بيان دلالتة على المطلوب كان يقال : لم كان الاسكار علة لتحريم الخمر فيقال لا ذهابه العقل المطلوب حفظه . قال الفزالي : مطلب « لم » سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان . قال (ز) واعلم ان مطلب « ما » بمعناها الاول متقدم على مطلب « هل » بمعنىيه لان ما لا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه . ومطلوبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب « هل » بمعناها الاول لا ما لا يعرف وجوده لا يطلب تمييزه ولا ماهيته . و « هل » بمعناها الاول متوسطة بين المائتين متأخرة عنهما بمعناها الثاني فبعض الاشياء يستدعي أولاً فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصته أو حقيقته ثم طلب وصفه ثم طلب لبيته بمعنيها (٥) قال الفزالي : مطلب « أي » تمييز ما عرف جملة عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقلت انه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فنقول هو نام : والمميز أعم من ان يكون ذاتياً أو عرضياً ولذا كان المسؤل عنها منحصراً في الفصل والخاصة (٦) أي من صيغ السؤال كمن ومن

❖ فصل ❖

السبب : ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته . وهو اما قولى يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الاشعري والحدائق من الشافعية سواء استقل به ^(١) المتكلم كالبراء والعتق والطلاق والرجعة فتقترن الحرية بالبراء من قوله : أنت حر والطلاق بالقاف من أنت طالق أم لم يستقل به كالمعاوضات ^(٢) وغيرها ^(٣) على الاصح ^(٤) ونقل الرافعي عن الاكثرين ثبوت الحكم عقب اللفظ

واما فاعلي فيقترن حكمه به كقتل الكافر ^(٥) يقترن به استحقاق السلب ، وقد يتقدم الحكم على السبب في الامور

وأنى فداخل فى مطلب هل المطلوب به صفة الوجود فيطلب بكيف حاله وبأين مكانه ويمتق زمانه وبالبقية ما ساسبها

(١) أى بانقول (٢) من بيع وخاع (٣) كهبة ووصية (٤) مقابله ما للرافعي بعد من ثبوت حكم السبب القولي عقب اللفظ استقل به المتكلم أم لا (٥) أى فى الجهاد والسلب (بفتحيتين) ما على المقتول من سلاح وثياب وغيرها وهو فعل بمعنى مفعول وفى الحديث «من قتل قتيلا فله

التقديرية كالدية تورث عن القتل (٦)

والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته وهو على أربعة أقسام : عقلي كالحياة للعالم وشهوي
كالطهارة للصلاة ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق وعادي
كالغذاء للحيوان . والاخير ان من قبيل الاسباب (٧)

والمانع عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم
كالبوة تمنع القصاص (٨) وكلها من احكام خطاب الوضع (٩)
وهو اما ان يمنع في الابتداء والدوام كالكفر والحدث في العبادة
والرضاع في النكاح . واما ان يمنع في الابتداء لا في الدوام كالا حرام
يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن العنت (١٠) في نكاح

سلبه ■ (٦) يقدر دخولها في ملك القاتل قيل آخر جزء من حياته
والا لم تنفذ فيها وصاياه وديونه (٧) أى لا من قيل الشروط لانطلاق
تعريف السبب علمها ولو مثل للغوى بقوله : ان دخلت الدار فانت
طالق وللعمادى بالنطفة فى الرحم للولادة ثم له (٨) أى فى قتل الاب
ولده (٩) المراد بالوضع الحمل أى جعله تعالى ماذكر شرطاً أو سبباً
الح بمخطابه وكلامه ويقابله خطاب التكليف وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير (١٠) أى الزنا فان الامن منه يمنع ابتداء نكاح
الريقة فراراً من رق ولده ولا يمنع النكاح ابداً

الامة . واما عكسه فكمدخول المسلم في ملك الكافر ^(١)

❖ فصل ❖

قالت المتكلمون : يعرف الشيء بامور ثلاثة باناره
كالاستدلال بالمصنوع على الصانع ^(٢) وبحسب ذاته المخصوصه

(١) نحو رد بعيب فانه لا يمنع ابتداءه ولكن يمنع استدامته ولذلك
ترفع يده عنه ويزال ملكه له (٢) كما قال الاعرابي : البعرة تدل على
البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان
على اللطف الخبير ، وهذا الاستدلال سباه الحكيم بن رشد في مناهج
الدلة طريق العناية قال : وهي احدى الطرق الدالة على وجود الخالق
تمالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد
وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ماموافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة
في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير
ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك
المنفعة علم على القطع ان لذلك الشيء صانعاً صنمه ولذلك وافق شكله
ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك
الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأى انسان حجراً
موجوداً على الارض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضاً
وضعه كذلك وقدره علم ان ذلك الحجر انما صنمه صانع وهو الذي وضعه
كذلك وقدره في ذلك المكان . واما متى لم يساهد شيئاً من هذه الموافقة

للاجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير ان يحمله هنالك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختلف شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مبناه على اصلين معترف بهما عند الجميع (احدهما) ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا

(والاصل الثاني) ان كل ما يوجد موافقاً في جميع اجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الصليين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما

(٣) وبالمشاهدة والباريء تعالى يعرف بالاول والثالث عندنا
قطعا. والثاني خلاف جوزه المتكلمون ومنعه الامام والفزلي
(١). الحكماء

ان هـ النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز بذلك
يظهر من غير ما آية من الايات التي يذكر فيها بدء الخلق انتهى (٣) اي
بالاحاط بكنهه ومعرفة حقيقة:

(١) ننقل من كلامه ما قاله في المقصد الاسف شرح الاسماء الحسنى
في الفصل الرابع من اوائله قال بعد ان ساق نفي المشابهة بين العبد وبين
الحق تعالى : والخاصية الالهية ان الموجود الواجب الوجود بذاته التي
عنها يوجد كل ما في الامكان وجوده على احسن وجوه النظام والكمال
وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة (ثم قال) والخاصية الالهية
لست الا لله تعالى ولا يعرفها الا لله تعالى ولا يتصور ان يعرفها الا
هو فاذا الحق ما قاله الجنييد رحمه الله تعالى : لا يعرف الله الا لله
تعالى . ولذلك لم يعط أجل خلقه الا اسما حميه به فقال « سبح اسم
ربك الاعلى » (ثم قال) والخلق لم يعرفوا الاحتياج هذا العالم المنظوم المحكم
الى صانع مدبر حتى عالم قدير . وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما يتعلق
بالعالم ومعلومه احتياجه الى مدبر . والاخر يتعلق بالله تعالى ومعلومه
اسام مشتقة من صفات غير داخله في حقيقة الذات وماهيتها انتهى ومنه
يعلم سر الامر بتسييح الاسم في قوله تعالى « سبح اسم ربك الاعلى »

(٢) قالوا ومن ثم عدل موسى صلى الله عليه وسلم عن سؤال فرعون

فان اسمه هو ما يعرف به ويتوجه به اليه وهو تعالى انما يعرف باسمائه
الحسنى فاشار الاسم على الذات اشارة الى استيقاف العقل عنده والخطر
عليه ان يجاوز بثمره ما بعده . وفي الحديث « تفكروا في خلق الله
ولا تفكروا في ذات الله » وقد روي بوجود عديده وقد اشار أمير
المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان هذا عقد الراسخين حيث قال فيما
روى عنه : هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب . الاقرار
بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب ، فمدح الله اعترافهم بالمعجز
عن تناول ما لم يحيطوا به علماً ، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم
البحث عن كنهه رسوخاً ثم قال : فاقصر على ذلك ، ولا تقدر عظمة الله
سبحانه على قدر عقلك ، فتكون من الهالكين . هو القادر الذي اذا ارتمت
الاورهام لتدرك منقطع قدرته ؛ وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوسوس
ان يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته ، وتولت القلوب اليه لتجري
في كيفية صفاته ، وغمضت مداخن العقول في حيث لا تبلغه الصفات
لتتناول علم ذاته ، ردعها وهي تجوب مهاوى سدف الغيوب منخلصة اليه
سبحانه ، فرجعت اذ جهت معترفة بأن لا ينال بمجور الاعتصاف كنه
معرفة « ولا تحط ببال اولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزه ،
ولابن ابي الحديد في تأييده ما تحذر مراجعته (٢) قال الفسارابي في
التعليقات : لو قف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لانعرف

بما عن الحقيقة ^(١) فاجابه بالصفة تنبها على ان حق السؤال
ان يكون فيها . وتوقف القاضى وقال الجنيد : والله ما عرف
الله الا الله

منها الا الخواص والموازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل
واحد منها الدالة على حقيقته . وفي موضع آخر : لما كان الانسان
لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما
أو خاصه من خواصها وما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن
ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوزمه
الا انا لا نستجيز اطلاق البسيط على القديم تعالى اذ لم يرد الشرع به وان
يكن للحكماء معنى حسن فيه

(١) اى فى قوله تعالى « قال فرعون وما رب العالمين » فاجابه
موسى بالصفة « قال » رب السموات والارض وما بينهما « وكذلك الحليل
عليه السلام في محاجة الكافر حين قال له « ربى الذى يحى ويميت » واختر
الحكيم ابن رشد رحمه الله الايجاب من بين صفاته سبحانه بالنور حيث
قال فى كتاب مناهج الادلة فى عقائد الملة : (فان قال قائل) فاذ لم يصح
الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجاب به فى
جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعى للانسان وليس يقدر ان ينفك
عنه ولذلك ايسر بقتع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به
انه لا ماهية له لان مالا ماهية له لا ذات له (فلنا) الواجب فى ذلك ان

﴿ فصل ﴾

قالت الحكماء : تقدم الشيء على غيره منحصراً في خمسة
اقسام ، احدها التقدم بالعلية كتقدم حركة الاصبع على حركة

يجاب بجواب الشرع فيقال له أنه نور فانه الوصف الذي وصف الله
به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته
فقال تعالى ■ الله نور السموات والارض ■ وبهذا الوصف وصفه النبي
صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام :
هل رأيت ربك قال : نور اني أراه ■ وفي حديث الاسراء انه لما قرب
صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب
بصره من النظر اليها . وفي كتاب مسلم : ان لله حجاباً من نور لو كشف
لا حرقت سيحات وجهه ما انتهى اليه بصره الخ ما ذكره رحمه الله وكنت
استدركت عليه ان لقائل ان يقول على دعواه رحمه الله الوجوب : انه
وقع هذا السؤال من فرعون وان موسى عليه السلام اجابه بغير صفة
النور مما يدل على ان غيرها ان لم يكن أحق فلا أقل من مساواته لها
ارشادا الى ان القصد في هذا المقام الرهيب الجواب بالصفات العليا
والاسماء الحسني فاني يتم الوجوب والله اعلم ثم رأيت لابن حزم مثل
ذلك حيث قال في الكلام في الماهية : لا جواب لمن سأل ما هو الباري
الا ما أجاب به موسى عليه السلام اذ سأله فرعون لان الله تعالى حمد

الخام ، الثاني بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ^(٢) الثالث
بالزمان كتقدم الاب على الابن ، الرابع بالرتبة اما حسا ^(٣)
أو فعلا كتقدم الجنس على النوع . الخامس بالشرف كتقدم
العالم على المتعلم

﴿ فصل ﴾

اركان الدين ثلاثة : الايمان والاسلام والاحسان لحديث
جبريل عليه السلام : الاول الايمان وهو عند الاشعري واني

ذلك منه وصدق فيه ولولم يكن حواياً صحيحاً لا نقص فيه لما حمده تعالى
ثم قال : ههنا نقف ولا نعلم اكثر ولا ههنا شيء غير هذا الا ما علمنا
ربنا من سائر اسمائه اه فالحمد لله على الموافقة ^(٢) ضابط التقدم الطبيعي
هون كون الشيء ، الذي لا يمكن ان يوجد آخر الا وهو موجود وقد
يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشيء . الآخر موجوداً وان لا يكون
المتقدم علة للمتأخر فالاحتاج اليه ان يستقل بتحصيل المحتاج كان متقدماً
عليه تقدماً بالعلة وان لم يستقل بذلك كان متقدماً عليه تقدماً بالطبع ^(٣)
طبعاً كتقدم الرأس على الرقبة أو وصفاً كتقدم الامام على المأموم .
والعقل على طبعي كتقدم الجنس على النوع أو وضعي كتقدم بعض المسائل
على بعض . وبعد فهذا الفصل كان يجدر تقديمه على ما قبله ووصل ذلك
بالآتي لما بينهما من المناسبة :

حنيفة تصديق القلب ^(١) والاعمال وصفه لاجزؤه مكملات له، ولجمهور على انه التصديق مع العمل ^(٢) وفي زيادته ونقصانه مذاهب ثلثها التفصيل بين الانبياء والملائكة فزيد ولا ينقص - وبين من عدام فزيد فيه وينقص، وعن مالك انه زيد ولا ينقص، والخلاف ملفت على ان الايمان هل هو الطاعات فيقيلها او التصديق فلا ^(٣) قال ابو القاسم الانصاري : ومما

(١) مشهور عن الحنفية عليهم الرحمة والرضوان ان الايمان هو الافرار والتصديق بمعنى ان الافرار شرط منه ركن داخل فيه كما في بحر الكلام للنسفي وذهبت الاشاعرة الى ان الطلق من القادر شرطي الايمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما في نظم الفرائد (٢) هذا هو القول المنصور اعني انه تصديق بالجنان وافرار باللسان وعمل بالاركان وقد برهن عليه الامام ابن حزم في الملل والمحل بما لا يستغنى عن مراجعته ولا يرد على هذا عطف العمل عليه في كثير من الايات لانه معه كالفقيه والمسكين اذا اجتمعا انفردا واذا انفردا اجتمعا (٣) اي لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو ينافي المقين لانه جميع ما علم بالضرورة مجبي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا والحق ان التصديق يشبل الزيادة والنقصان لذات قوة وضعفا والالزم ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول

يؤثر في نفسه كثرة الزلات (٤) فانها تكسب القلب رينا
 « كلاب ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون »

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن ابي ، والنصوص دالة على قبوله
 لها كذا في المواقف ، وقد جود الكلام في ذلك حجة الاسلام الغزالي
 في الاحياء ، فاجاد ومن كلامه : اذا تركنا المداينة ولم نكثر بتشعب من شعب
 وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال . ثم اوضح تفاوت الايمان في اطلاقاته
 الثلاث وقال بعد : الامر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس
 اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد كطمانيتها الى
 ان العالم صنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف
 في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها ثم قال فقد ظهر في
 جميع الاطلاقات ان ما قلوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف
 لا وفي الاخبار : انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
 ايمان . وفي رواية متقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديرها ان كان
 ما في القلب لا يتفاوت اه (٤) وذلك ان لكل عمل من الاعمال البدنية
 تأثيرا في النفس فما كان من باب الطاعات فله تأثير في تنوير النفس وتطهيرها
 من دنس الشهوات وبقدر زيتها يزداد مقدار التأثير والتنوير وكذلك
 لكل عمل من الاعمال السلبية قدر معين من التأثير في اظلام جوهر
 النفس وتكثيفها وتكديرها فاذا تضاعفت ازداد مقدار التأثير فاصبحت
 ملكات رديئة راسخة يتمذر محوها قال الصدر الشيرازي في الحكمة

المتعالية ان القول والفعل مادام وجودهما في اكون الحركات ومواد
المكونات فلاحظ لها من البقاء والذبات ولكن فعل فعلاً أو تكلم بقول
يظهر منه أثر في نفسه وحالة قابيه تبقى زماناً واذا تكررت الافاعيل
والاقاويل استحسنت الانوار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق
بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى
حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في
الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محترقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا
اشتدت صارت ملكة راسخة أى صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختلفة
بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل - ثم
قال : وهذه الهبة الراسخة في النفس المتمثلة لها يوم القيامة هي التي تسمى
في عرف الحكمة بالملكة وفي اسان الشريعة بالملك والشيطان في جاني
الخير والشر والمسيح امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات
الثلاثة تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنعمها وتعذيبها
ولولم يكن لتلك الملكات من الثبات والنجوم ما يقي ابد الآباد لم يكن
خلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابداً فان منشأ الثواب
والعذاب لو كان نفس العمل أو القول — وهما امران زائلان يلزم بقاء
المعمل مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح الفعل الجسماني الواقع
في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمة غير متناهية
وفذ قال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وانما يخلد اهل الجنة في الجنة

ويصح عندنا انا مؤمن ان شاء الله لا على الشك بل باعتبار المآل ^(١) فان الايمان ثابت في الحال قطعا ولكن الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة وهو الذي ورد عليه

واهل النار في النار بالثبات في الذات الرسوخ في الملكات اهـ . لمخصا (١) قال الطوسي في نقد المحصل : الممتزلة ومن تبهم يقولون اليقين لا يحتمل ان الشك والزوال فقول القائل انا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال وما يوهم احدهما لا يجوز ان يقال لتبرك اهـ واجاب غيرهم عن تسويغ ذلك بوجود ذكر الغزالي في احيائه . منها اربعة (الاول) ما ذكره المصنف وهو الخوف من الخاتمة لان الايمان موقوف على سلامة الاخرة ولو سئل الصائم ضحوة النهار عن صحة صومه فقال انا صائم قطعا فلو افطار في أثناء نهاره بمد ذلك لتبين كذبه اذ كان الصحة موقفة على التمام الى غروب الشمس وكما ان النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة آخره بنا على الاستصحاب وهو مشكوك فيه (الوجه الثاني) ان معناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال تعالى لقوم مخصوصين ارايتك هم المؤمنون حقا ، فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لا في اصله وقد انسان شاك في كمال ايمانه (الوجه الثالث) التاديب بذكره تعالى في كل حال واحاله الامور كلها الى مشيئته تعالى وقد قال سبحانه « لندخلن المسجد الحرام انشاء الله امنين » وكان عالما بانهم يدخلون لاحاله وانه شاء ولكن القصد تعليم ذلك ولذا

كان النبي عليه الصلاة والسلام متأدياً بها في كل ما ينجر عنه معلوماً أو مشكوكاً (الوجه الرابع) الاحتراز من الجزم بخيفة تزكية النفس قال تعالى « فلا تزكوا أنفسكم » وهذه الأوجه ذكرها الغزالي في الأحياء لمخصنها منه ، وقال الامام ابن حزم رضى الله عنه في الملل والنحل : اختلف الناس في قول المسلم : أنا مؤمن : فروينا عن ابن مسعود وجماعة من أصحابه الأفاضل ومن بعده من الفقهاء أنه كره ذلك وكان يقول أنا مؤمن ان شاء الله وقال بعضهم : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وكانوا يقولون : من قال أنا مؤمن فليقل أنه من أهل الجنة : قال ابن حزم والقول عندنا في هذه المسئلة ان هذه صفة يعلمها المرء من نفسه فان كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل وبمحمد صلى الله عليه وسلم وبكل ما أتى به وأنه يقر بذلك بكل ذلك فواجب عليه ان يتردد بذلك كما امر تعالى في قوله « وأما بنعمة ربك فحدث » ولانعمة اوكد ولا افضل ولا اولى بالشكر من نعمة الاسلام فواجب عليه ان يقول أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى في وقتي هذا ولا فرق بين قوله أنا مؤمن مسلم وبين قوله أنا أسوداء أنا ابيض وهكذا سائر صفاته التي لا يشك فيها وليس هذا من باب الامتداح والعجب في شيء ، لانه فرض عليه ان يحقن دمه بشهادة التوحيد وقول ابن مسعود عندنا صحيح لان الاسلام والايمان اسمان منقولان عن موضوعهما في اللغة الى جميع البر والطاعات فانما يمنع ابن مسعود من القول بأنه مسلم مؤمن على معنى أنه مستوف للجميع الطاعات وهذا صحيح ومن ادعى لنفسه هذا فقد كذب بلا شك وما منع

الاستثناء فالمسئلة من فروع الموافاة^(١) ويجب الايمان بسمة
اشياء : احدها بالله سبحانه وتعالى وصفاته وهى عند الاشعري
مجموعة في قول الشاطبي رحمه الله تعالى

رضى الله عنه من ان يقول المرء : اني مؤمن بمعنى مصدق كيف وهو
يقول « قل آمنت بالله ورسله » أي صدقت وأما من قال نقلك
في الجنة فالجواب اننا نقول : ان متنا على ما نحن عليه المن فلا بد لنا
من الجنة بلا شك وبرهان ذلك انه قد صخ من نصوص القرآن والسنة
والاجماع ان من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وبكل ما جاء به
ولم يأت بما هو كفر فانه في الجنة الا اننا لا ندرى ما يفعل بنا في
الدنيا ولا نأمن مكر الله تعالى ولا اضلاله ولا كيد الشيطان ولا ندرى
ماذا نكسب غدا ونعوذ بالله من الخذلان اهـ

(١) فلاشعري بقول به ويظهر ذلك على مذهبه وغيره ان أراد
بالنظر الى الخاتمة فسلم وان أراد بالنظر الى الحال فلا يجوز الاستثناء
وما أحسن ما قال السعد : انه لا خلاف بين الفريقين في المعنى لانه ان
اريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه من النجاة والثمرات فهو في مشيئته تعالى ولا قطع بحصوله في الحال
فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن علق أراد الثاني اهـ وتقدم توجيه
ابن حزم للوجهين بما يدفع الخلاف أيضاً . والموافاة بمعنى الوفاة أي
الموت تعبير لبعض المتكلمين يقولون ان بقاء الايمان الى الوفاة عليه

حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى

ونفي القاضي وامام الحرمين البقاء وقال باق بنفسه لا بقاء
زائد عليه وإلا يلزم التسلسل وامتنع امتنا من اطلاق لفظ الغير
على الصفات مع بعضها بعضا ومع لذات (٢) وصفات الذات
قدعه قائمة بها ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بها كالرزق
والاحياء والامانة . وقالت الحنفية : الكل قديم (٣) وهو

يسمى ايمان الموافاة أى الذى يوافق العبد عليه أى يأتى منصفاً به آخر
حياته وأول منازل آخرته كما فى شرح المسيرة وقد بسط بحث الموافاة
الامام ابن حزم فى آخر كتاب الملل فانظره (٢) أى ذاته تعالى فيقال
فى الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لا عين ولا غير اه دز . وفى المسئلة
مذاهب قال الدواني : لاخلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه
تعالى علماً قادراً مريداً متكلماً وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا
فى كون الصفات عين ذاته أو غيره أولاً هو ولا غيره فذهب المعتزلة
والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعري الى الثالث
ثم قال وهذه المسئلة ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين
ثم قال : ولا أرى بأساً فى اعتقاد أحد طرفى النفي والاثبات فى هذه
المسئلة اه ملخصاً وبسطها فى ورقات فانظر (٣) اما فى صفات الذات
فظاهر واما فى صفات الفعل فلرجوعها الى صفة التكوين وهو قديم

سبحانه وتعالى فاعل بالاحتيار^(٤) لا بالذات خلافاً للفلاسفة
ومن ثم قالوا بقدوم العالم ومجواز حوادث لا أول لها
والكلام قديم خلافاً للممثلة، والقرآن ان اريد به المقروء
فهو النفسى كقولنا : القرآن كلام الله تعالى قديم غير مخلوق ،
وان اريد به القراءة^(١) كقولنا قراءة القرآن او كقولنا محرم على
المحدث مسه فالمراد الدلالة على كلام الله تعالى فيكون حادثاً
والحشوية جعلوا القراءة المقروء^(٢)

وعند الاشاعرة حادث لانه لا يتصور بدون المكون^(٤) لانه يجب له
العلم والارادة والقدرة وثبتت هذه الصفات اثلاث يستلزم بالضرورة
ثبوت الاختيار اذ لا معنى له الا اصدار الاثر بالقدرة على مقتضى العلم
وعلى حكم الارادة فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولا من تصرفه في
خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون شعور
ولا ارادة تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

(١) أي التي هي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداءً
بعد ان كان تاركاً له وهذا التفصيل مشهور عن الاشاعرة قالوا كلامه
تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته
ويسمى الكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظي المارك من الحروف
وهو قديم (٢) أى فقالوا بقدوم الحروف والاصوات من القارئ ولما

وقد فرق الامام احمد رحمه الله بينهما فحكي البيهقي والقاضي وغيرهما عنه انه قال : من قال انظلي بالقرآن مخلوق فهو جهمي او غير مخلوق فقدرى . قال القاضي : وهو يدل على امامته في هذا العلم لان الجهمي قائل بخلق القرآن والقدرى بخلق العبد أفعاله وقال البيهقي بل اشار الى السكوت عن هذه المسئلة

كان هذا المذهب مفترى على الحنابلة رضى الله عنهم كما سنبينه أراد أن يبرىء الامام احمد عن ذهابه الى ذلك فآثر عنه هذه الجملة وما قاله البيهقي في المراد من هذه الجملة هو الظاهر كأن الامام رضى الله عنه رأي من لورع أن لا ينفوه بتالم يتفوه به الساف اذ لم يقولوا بخلق ولا غير مخلوق وانما حدث هذا الكلام لما نار علم الكلام وغلب قول مخلوق على الجهمي وغير مخلوق على القدرى لانه يقول بأن فعل العبد غير مخلوق لله فما أحب موافقة الفريقين بل رأى السكوت اصون ثم رأيت ما يؤيده في عقيدة الواطى الشانعي ابن شيخ الحرمين قال ما مثاله : فكلام الله كما يابق به وصوته كما يابق به ولا تنفى الحرف والصوت عن كلامه سبحانه لا فتقارهما منا الى الجوارح والاهوات فانهما في جناب الحق لا يفتقران الى ذلك وقال ، وهذا ينشرح له الصدر ويستريح الانسان به من التعسف والكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك ثم قال ، فان قيل هذا الذى يقوؤه الفارى هو عين قراءة الله وعين تكلمه هو قلنا لا بل الفارى يؤدى كلام الله والكلام انما ينسب الى من قاله مبتدئاً لا الى من قاله

مؤدياً مبالغاً ولفظ القارئ في غير القرآن مخلوق وفي القرآن لا يتميز
اللفظ المؤدى عن الكلام المؤدى عنه ولهذا منع السلف عن قول :
لفظي بالقرآن مخلوق لانه لا يتميز كما منعوا عن قول : لفظي بالقرآن غير
مخلوق فان لفظ العبد في غير التلاوة مخلوق وفي التلاوة مسكوت عنه
كيلا يؤدى الكلام في ذلك الى القول بخلق القرآن . وما أمر السلف
بالسكوت عنه يجب السكوت عنه اه كلامه . وقال ابن حزم في الملل فان
سأل سائل عن اللفظ بالقرآن قلنا له سؤالك هذا يقتضى ان اللفظ
المسموع هو غير القرآن وهذا ماطل بل اللفظ المسموع هو القرآن
نفسه وهو كلام الله عز وجل نفسه كما قال تعالى . حتي يسمع كلام الله
وكلام الله تعالى غير مخلوق واما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف
الهجاء والجر فكل ذلك مخلوق بلا شك اه وقال تقي الدين : المأثور
عن أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث السلف انه تعالى لم يزل متكلماً
اذا شاء . بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع وان نوع الكلام قديم
وان لم يجمل نفس الصوت المعين قديماً وبعبارة اخرى انه تعالى لم يزل
متصلاً بالكلام يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً فكلامه حادث الآحاد
قديم النوع . فان قيل يلزم قيام الحوادث بالرب قلنا هذا الذي دل
عليه الشرع والعقل ومن لم يقل ان الباري يتكلم ويريد ويجب فقد
فانص كتاب الله (ثم قال) ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الاعراض
والفنائص والله منزّه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاء ويقدر عليه من
كلامه وافعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة الى آخر ما أطال

به في منهاج السنة واخطاب فارجم اليه ، وقال الدواني في شرح المضدية
اجمعت الانبياء على تكلمه تعالى ، ونقل ذلك عنهم متواترا ودعوى
ان معنى الكلام ايجاده اياه في الغير كما يقوله المعتزلة مخالفة للنصوص لان
الآيات ناطقة باسناد القول والامر والنهي والكلام اليه تعالى والاسناد
يقتضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر أي ارادة
خلق الكلام نعم رأي المعتزلة ان الكلام هو اللفظ وهو حادث ويمتنع
قيام الحوادث بذاته تعالى واجاب الحنابلة وموافقهوهم بمنع حدوثه —
لا بمعنى ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل — بل
بمعنى أن ترتيبها غير الترتيب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتيب في ذاته
تعالى سوي هذا الترتيب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القائمة
بذاته تعالى من غير ترتيب زمني يستلزم الحدوث بل هو ترتيب آخر
والعقل قاصر على ادراكه كاترتب الذي له في ذهن الحافظ ، وهذا
ما اختاره المضد أعنى ان القائم بذاته تعالى كلمات مرتبة غير هذا الترتيب
الزماني كما يستفاد من السيلكوتي على الدواني والقائلون بهذا باينوا
الكرامية فانهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى ومنعوا ان كل ما هو صفة له فهو
قديم ومن أدلتهم ان كلام الله تعالى لو كان ازلياً لزم الكذب في أخباره
لان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلامه تعالى مثل «انا أرسلنا نوحا»
وقال موسى «وعصى فرعون» الى غير ذلك . وصدقه يقتضى سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فذمين الكذب وهو محال

عليه تعالى واجاب الاولون بأن كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لانزل بحسب التعلقات وحدث الازمنة والوفات قال القوشجى في شرح التجريد — بعد ايراده ذلك — وتحقق هذا مع القول بأن الازلي مدلول اللفظي عسير جداً وكذا القول بأن المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم اه بلفظه وما أحسن ما قاله المقبلي في العلم الشايع بعد ان أورد غرائب ما للفرق في هذه المسئلة ما مثاله : الذى يقول أصف القرآن بما وصفه الله ولا أتمدها نفيّاً ولا اثباتاً وانه كلام الله حقيقة ولا ايكفه واسكت عن ذلك اتباعاً لابي صلى الله عليه وسلم وأقول لا يخالف هذا خلاف السنه من دون أن احدث بدعته فى مقابل بدعته فهذا هو الحق اه

(تنبيه) وقع هنا ذكر الحشوية والجهمية والقدرية ، (فاما القدرية فهم المعتزلة قال الشهرستانى وقد اتفقوا على ان كلامه تعالى محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت وعلى انكار اضافة الخير والشر الى القدر وقد ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن البصرى وذلك انه اعتزل واصل بن عطاء الغزال واصحابه مجلس الحسن وانفرد عنه بمسائل فـموا معتزلة ، (واما الجهمية) فهم اتباع جهم بن صفوان كان نبغ فى أيام نصر بن سيار واطهر بدعته بترمذ وقله سالم بن احوز المازنى فى آخر ملك بنى أمية وقد وافق المعتزلة فى كثير من المسائل مثل نفى الرؤية وخلق الكلام وغيرهما ، (واما الحشوية) يسكون الشين

فهم فرقة لاتقيم للنظر ميزانا ، ولا ترى للعقل الصحيح برهانا ، مقلدة ، جامدة ، نسبت الى الحشو بمعنى الغامة يقال فلان من حشو الناس أي عامتهم — أو الى الحشو وهو الكلام الذي لا فائدة فيه لوجود الحشو في كلامهم وليس هذا اللقب علما على فرقة معينة يجمعها قاعدة ما بل لكل فرقة من الفرق حشوية فللمحدثين حشوية ولل فلاسفة ولل فقهاء وللمتكلمين ولل اصوليين حشوية كما يمر بمن يسر مباحث كل منهم نظير ما حقق في السوفسطائية من أنهم الغالطون لا قوم لهم نخلة يتشعبون الى لا ادرية وعنادية وعندية كما وهم ولذا قال المحقق الطوسي : كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه . وكذا يقال في الحشوية والحشوي ويصدق فيهم ما قاله الامام بن حزم في نحوهم من أنهم فئة عنيت من الشريعة بأحد ثلاثة أشياء اما بالفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها — واما بمسائل من الاحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها وانما حسبهم منها ما اقاموا به جاههم وحلمهم — واما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط لم يهتموا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند ولا ما نقل عن النبي صلوات الله عليه مما نقل عن كعب الاحبار أو وهب بن منبه انتهى ومثله قول بعض المحققين : الحشوي كل من ليس من اهل التحقيق ولا تنبأ للهجوم على الخفائيق وقد تدرّب في كلام الناس وعرف اوائل الابحاث وحفظ كثيراً من غناء ما حصلوه ولكن ارواح البحث بينه وبينها حائل وقد يكون ذلك لقصور الهمة والاكتفاء بمحيطة . والحشوية هم الاكثر عدداً . الاقلون في الخفائيق

حظا ومددا لم يحظوا بخصيصة الخاصة ولا ادركوا سلامة العامة اه وقد
 وعدنا قبل ان نبين ان ما آثره المصنف عن الحشوية قد نسب الى الحنابلة
 افتراء عليهم فنقول : قال الامام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله في المناظرة
 في عقيدته الواسطية بمجالس والى الشام الا فرم : ثم طلب المنازع الكلام
 في مسألة الحرف والصوت فقلت هذا الذي يحكي عن احمد واصحابه ان
 صوت القارئين ومداد المصاحف قديم ازلى ككذب مفترى لم يقل ذلك
 احمد ولا احد من علماء المسلمين واخرجت كراساً وفيه ما ذكره ابو
 بكر الحلال في كتاب السنة عن الامام احمد وما جمعه صاحبه ابو بكر
 المروزي من كلام احمد وكلام أئمة زمانه في ان من قال : لفظي بالقرآن
 مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع قلت فكيف بمن يقول
 لفظي ازلى فكيف بمن يقول صوتي قديم .. فقال المنازع انه انتسب الى
 احمد أناس من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام فقلت المشبهة والمجسمة
 في غير اصحاب الامام احمد أكثر منهم فيهم فهؤلاء اصناف الاكراد كلهم
 شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم مالا يوجد في صنف آخر واهل جيلان
 فيهم شافعية وحنبلية واما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم
 والكرامية المجسمة كلهم حنفية . وقلت له من في اصحابنا حشوي بالمعنى
 الذي تريده الاثرم ، ابو داود ، المروزي ، الحلال ، ابو بكر بن عبد
 العزيز ، ابو الحسن التميمي ، ابن حامد ، القاضي ابو يعلى ، ابو الخطاب ،
 ابن عقيل ، . . ابكذب ابن الخطيب وافتراه على الناس في مذاهبتهم تبطل
 الشريعة وتندرس معالم الدين كما نقل هو وغيره عنهم انهم يقولون القرآن

القديم هو اصوات القارئين ومداد الكتّابين وان الصوت والمداد قديم
 ازلى . من قال هذا . وفي أي كتاب وجد منهم ولما جاءت مسألة القرآن
 وانه كلام الله غير مخلوق ، منه بدا واليه يعود نازع بعضهم في كونه منه
 بدا واليه يعود وطلبوا تفسير ذلك فقامت اما هذا القول فهو المأثور والثابت
 عن السلف مثل ما نقله عمرو بن دينار قال أدركت الناس منذ سبعين
 سنة يقولون الله الخالق وما سواه مخلوق الا القرآن فانه كلام الله غير
 مخلوق منه بدا واليه يعود . ومعنى (منه بدا) أي هو المتكلم به وهو
 الذي أنزله من لدنه ليس هو كما تقول الجهمية انه خلق في الهواء أو
 غيره وبدا من غيره . (وأما اليه) يعود . فانه يسرى به في آخر الزمان
 من المصاحف والصدور فلا يبقى في الصدور منه كلمة ولا في المصاحف
 منه حرف ووافق على ذلك غالب الحاضرين فقلت ههنا قال النبي صلى
 الله عليه وسلم ■ ما تقرب العباد الى الله بمثل ما خرج منه ، يعنى القرآن
 وقال خباب بن الارت : يا هنتاه تقرب الى الله بما استطعت فلن يتقرب
 الى الله بشيء أحب اليه مما خرج منه (ثم قال تقى الدين) وقلت وان
 الله تكلم به حقيقة وان هذا القرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله
 عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ولا يجوز اطلاق القول بانه
 حكاية عن كلام الله أو عبارة بل اذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في
 المصاحف لم يخرج بذلك عن ان يكون كلام الله فان الكلام انما يضاف
 حقيقة الى من قاله مبدئاً لا الى من قاله مبلغاً مؤدياً . دل على ذلك أن
 المجاز يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه وان أقوال المتقدمين الماثورة عنهم

قال الاثمري : والكلام القديم يجوز ان يسمع بحاسة
الاذن ^(١) وقال القاضي : غير مسموع ^(٢) ولكن يجوز ان
يسمع الله كلامه على خلاف العادة ^(٣) وقال ابن فورك المسموع
عند القراءة شيان صورة القارى وكلام الله ^(٤) وعند هؤلاء
ان موسى عليه السلام سمع الكلام القديم . وقال عبد الله بن
سميد والاستاذ لا يسمع اصلاً ^(٥) واختاره الماتريدى فالسموع

وشعر الشعراء المضاف اليهم هو كلامهم حقيقة (ثم قال تقي الدين)
ولما ذكرت ان الكلام انما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئاً لا الى من
قاله مبلغاً . استحسنوا هذا الكلام وعظموه اه قال الحافظ الذهبي بعد
سياقه ذلك : ثم وقع الاتفاق على ان هذا معتقد سلفي جيد اه كلامهما
بالحرف ولتقى الدين في هذه المسئلة مقالات لو جمعت لبلغت مجلدات وقد
آثر المضد صاحب المواقف في هذه المسئلة ما ذكره تقي الدين كما تراه
في موافقه وغيرها وللدواني في تأييد ذلك والجواب عما ورد عليه ما أسلفناه
عنه وهذه المسئلة مما تنوعت فيها المذاهب ، واتسعت لاجلها المشارب ،
ويكفي ان علم الكلام ما سمي به الا لما كبر من شأنها المجال . وكثر القيل
والقال ، فرحم الله الائمة ورضي عنهم ^(١) اى وان لم يكن مشتملاً على
حروف — عنده — خرقاً للعادة « ز » ^(٢) اى بها ^(٣) اى بغير
حاسة الاذن خرقاً للعادة اه « ز » على رأيه ^(٤) فيه شية من الحق وتقدم
الاماع بشيء منه أول البحث ^(٥) اى لان الصوت والحرف شرط لحقيقة

عندهم انما هو القرآن بمعنى القراءة لا المقروء

والثاني الايمان بالملائكة وفي الصحيح انهم خلقوا من نور
والنوع الانساني افضل منهم (٧) خلافا للعالمى والقاضى
والاستاذ وابى عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي .
وتوقف الكيا المهراسي وغيره

والثالث الايمان بالكتب على اختلاف اعدادها وفي صحيح

السمع قالوا فالمسوع لموسى عليه السلام هو الدال على كلام الله تعالى
لا نفس الكلام وما الطف ما قاله الطوسي في نقد المحصل في هذا البحث
والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد
سمعا (٦) الحديث في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعا خلق الله الملائكة
من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم
والملائكة — كما قال بعض الائمة — خلق روحاني عاقل قائم بنفسه
يفيض العلم باذن الله على روح الانبياء بما هو موضوع الدين وهم من
عالم الغيب فلا نبحث عن حقيقتهم . (٧) قال الطوسي : لقائل ان يقول
تريد بالفضل كثرة العلم أو القرية الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به
كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كمبية نظرية
. وان أردت به القرية فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم
وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وساطتهم اه

ابن حبان ^(١) من حديث أبي ذر ان الكتب المنزلة مائة كتاب
واربعة كتب . وان كتب الله تعالى متفاوتة في الفضيلة . وان
أفضلها القرآن ^(٢) وقال اسحق بن راهويه يجوز تفضيل بعض
القرآن . وهو ظاهر كلام الشافعي ^(٣) ومنعه الاشعري والقاضي

(١) تسمية ما عدا صحيح البخاري ومسلم بالصحيح كصحيح ابن
حبان وابن خزيمة والحاكم اصطلاح لاوئك المسندركين والمستخرجين
عليهما ذهبوا فيه الى ان الصحيح يشمل كل جيد الاسناد وحسنه
ومقبوله في الجملة الا ان ما خرجوه مع ذلك لا يلحق ما للشيخين اتفاقاً
وقد قال النووي رحمه الله في شرح مسلم : اذا كان الحديث الذي تركه
أو تركه أحدهما مع صحة اسناده في الظاهر أصلاً في بابهِ ولم يخرجاه
نظيراً ولا ما يقوم مقامه فالظاهر من حالهما انهما اطلعا فيه على علة الخ
ولا يخفى ان باب العقائد مرجعها الى القواطع من آية أو خبر متواتر
قال الامام معين الدين النسفي في التبصرة في بحث الكلام : وما ورد
مورد الأحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب الاعتقادية
وان كان في حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم ، اى القطع
فاحفظ هذه القاعدة تنفعك في مواضع شتى (٢) كيف لا وقد انتهج
بالدين منهجاً لم يتم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة . منهجاً يمكن لاهل
الزمان الذي انزل فيه ولمن يأتي بعدهم ان يقوموا عليه فترك الاستدلال
على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بما عهد الاستدلال به على النبوات

السابقة وحصر الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من
 البلاغة يعجز البلاء عن محاكاة فيه ولو في مثل أقصر سورة منه وتناول
 من مقام الألوهية ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا ان نعم لكن لم يطلب
 التسميم به لمجرد أنه جاء بحكايته ولكنه ادعى وبرهن وحكى مذاهب
 المخالفين وكر عليها بالحجة وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام
 الاكوان وما فيها من الاحكام والاتقان على انظار العقول وطالبها بالامعان
 فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا اليه ثم جاء بالوعد والوعيد
 على الحسنات والسيئات . ووكّل الامر في الثواب والعقاب الى مشيئة الله
 (هذا ما جاء في مقدمة رسالة التوحيد) (٣) أي لظواهر الاحاديث
 قال الغزالي في جواهر القرآن : لملك ان تقول قد أثرت الى تفضيل
 بعض آيات القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف يتفاوت بعضها
 بعضاً وكيف يكون بعضها أشرف من بعض . فاعلم ان نور البصيرة ان
 كان لا يرشدك الى الفرق بين آية الكرسي وبين آية المداينات وبين
 سورة الاخلاص وسورة تبت وترتاع على اعتقاد نفسك الخوارة المستغرقة
 بالتقاليد فقلد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم فهو الذي انزل عليه
 القرآن وقال : « يس » قلب القرآن وفتحة الكتاب أفضل سور القرآن وآية
 الكرسي سيدة آي القرآن وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن
 والاخبار الواردة في فضائل القرآن وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل
 وكثرة الثواب في تلاوتها لا تحصى اه وقال ابن الحصار : العجب ممن
 يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة بالتفضيل اه والتفضيل

وأبو حاتم ابن حبان ^(١) وهل هو معجز لذاته او للصرفة قولان
ثانيهما قال به المعزلة ^٢

يرجع إما الى عظم الاجر بحسب خشية النفس وتدبرها وتفكرها وأما
الى ذات اللفظ وان ما يتضمنه مثل آية الكرسي من الدلالات على
الوحدانية والصفات العلية ليس موجوداً في غيرها ومثله قول بعضهم
في الفاتحة انما كانت اعظم السور لكونها جمعت جميع مقاصد القرآن كما
في الاتقان .

(١) أى لئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه . ولذا قال ابن عبد
البر : السكوت فى هذه المسئلة أفضل من الكلام فيها وأسلم اه أى من
تكبيرها وموضع الالسنه فيها فليقتصر منها على ما ورد فيها من الاخبار
وليطلب سرها وحدها (٢) اشتهر هذا عن النظام قال ان اعجازه بالصرفة
(بفتح فسكون) يعنى أنه تعالى صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم
وكان مقدوراً لهم لكن عاقهم أمر خارجي . ونوقش بلزوم سلب الاعجاز
عن التنزيل وحينئذ فلا يبقى له فضيلة ذاتية على غيره وبأنهم لو سلبوا
القدرة لم تبق فائدة لتعديهم بالاجتماع على معارضته اذ يكونون كالموتى
وليس يحجز الموتى عما يحتفل به . وقرر الراغب الاصفهاني فى مقدمة
تفسيره اعجاز القرآن من وجوهين : نفسه وصرف الناس عن معارضته
وعبارته فى فصل اعجاز القرآن : المعجزات التى أتى بها الانبياء عليهم
السلام ضربان حسي وعقلي فالحسى ما يدرك بالبصر كمنافاة صالح وطوفان

توح ونار ابراهيم وعصا موسى عليهم السلام والعقلي ما يدرك بالبصيرة
كالاخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً والاثيان بحقائق العلوم التي حصلت
عن غير تعلم . فاما الحسي فيشترك في ادراكه العامة والخاصة وهو أوقع
هند طبقات العامة وآخذ بمجامع قلوبهم وأسرع لادراكهم الا أنه لا يكاد
يفرق بين ما يكون معجزة في الحقيقة وبين ما يكون كهانة أو شبهة
أو سحراً أو سبياً اتفاقياً أو موافقاً أو احتمالاً هندسياً أو تمويهاً وافتعلاً
الا فوسعة في العلوم التي يعرف بها هذه الاشياء ، وأما العقلي فيختص
بادراكه كلمة الخواص من ذوى العقول الراجعة والافهام الثاقبة والروية
المتناهية الذين يغنيهم ادراك الحق وجعل تعالى أكثر معجزات نبي اسرائيل
حسباً لبلادهم وقلة بصيرتهم واكثر معجزات هذه الامة عقلياً لذكائهم
وكمال افهامهم التي صاروا بها كالانبياء ولان هذه النعمة لما كانت باقية
على وجه الدهر غير معرضة للنسخ وكانت العقليات باقية غير متبدلة جعل
أكبر معجزاتها مثلها باقية . وما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم من
معجزاته الحسية كتسبيح الحصى في يده ومجيء الشجرة اليه فقد حواها
وأحصاها أصحاب الحديث ، وأما العقليات فمن تفكر فيما أورده عليه السلام
من الحكم التي قصرت عن بعضها افهام الامم باوجز عبارة اطلع على
أشياء عجيبة . ومما خصه الله به من المعجزات القرآن وهو آية حسية
عقلية صامتة ناطقة باقية على الدهر ولذلك قال تعالى « وقلوا لولا انزل
عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أو لم يكفهم
اننا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ودعاهم ليلاً ونهاراً مع كونهم اولى

الرابع الايمان بالرسول وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث ابى ذر قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة الف وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وفي مسند الطيالسي والبخاري وخمس عشرة^١ والمشهور ان الرسالة افضل من النبوة^(٢) وقال ابن عبد السلام : النبوة افضل ، وفي تفضيل بعض الانبياء على بعض قولان^(٣) والمختار وجوب عصمتهم

بسطة في البيان الى المعارضة بسورة من مثلهما استطاعوا فيجعل عجزهم علما للرسالة فلو قدروا ما قصرُوا وبذلوا ارواحهم في اطفاء نوره وتوهين أمره . ومحال ان يقال عورض فلم ينقل فالفقوس مهترزة لنقل ما دق وجل (ثم بين وجه الاعجاز في فصلين واختار ان الاعجاز بالصرفه وجود الكلام في ذلك بما لا يستغنى عن مراجعته

(١) قدمنا عن النسفي ان مسائل الاعتقاد منوطة بالقواطع وليس منها الاحاد المخرجة للشيخين فاني بغيرها كما بسطه المصنف أول الرسالة فتذكر ويكفي في الاعتقاد بهم عليهم السلام الايمان بما قص علينا منهم تفصيلا ومالم بقصص اجمالا^(٢) أي لانها تثر هداية الامم والنبوة قاصرة على النبي كاعلم والعبادة اهـ (ز) (٣) الظاهر أن المانع لاحظ تفصيلا يؤدى الى نقص المفضل عليه كما حملوا عليه حديث « لا تفضلوني على يونس

(٤) ولو من الصغائر ممدا وسهوا وفاقا للاستاذ وزاد انه يمتنع
النسيان أيضا (٥) وما ورد من الآيات الموهمة (٦) مؤول كما
قال الجنيد رضي الله عنه : حسنات الابرار سيئات المقربين

ابن متي ، والا فافضلية بعضهم على بعض بالحلة والاصطفاء أو التكليم
أو التأييد أو عموم الارسال مما نعلق به التنزيل الكريم في غير ما آية
(٤) مقابله مذهب اليه الكرامية والباقلاني من العصمة عن الكذب في
التبايع فقط وجواز ما عداه مطلقاً وقد رد عليهم في المطولات قال ابن
حزم : ذهب جمهور أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخواارج والشيعة
الي أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعمد لا صغيرة ولا كبيرة
(ثم قال) وهذا القول هو الذي ندين الله به ولا يحل لاحد أن يدين
بسواه (ثم قال) ونقول انه يقع من الانبياء السهو عن غير قصد ويقع
منهم قصد الشيء يريدون به وجهه تعالى والتقرب اليه فيوافق خلاف
مراده الا أنه سبحانه لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين اصلاً بل
ينبهم على ذلك أثر وقوعه منهم كما فعل صلى الله عليه وسلم في سلامه من
اثنين وقيامه من اثنين وربما عاتبهم كما فعل في قصة ابن ام مكتوم . ثم
بين رحمه الله غلط من فهم من ظواهر الايات خلاف مذهب الجمهور
المذكور بالبراهين الواضحة الضرورية (■) قال « ز » والجمهور على
جواز النسيان لظاهر الايات والاحبار الواردة في ذلك وتأويلها بالترك
بعيد اه (٦) أي لوقوع المعصيان مأول وقد بسط تأويلها في المطولات

الخامس الايمان باليوم الاخر وأوله حين قيام الموتى (١)
وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ، ويجب الايمان بتولى
الملائكة قبض الارواح (٢) وان الميت يعاد اليه روحه ويسأل
عن الايمان وانه يعذب في قبره أو ينعم، وهل علوق الروح
يشجر الجنة خاص بالشهداء أم بجميع المؤمنين قولان الذي
نرجوه الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح، وان الله

الكلامية ومنها الملل والنحل لابن حزم

(١) الاولية اضافية بالنسبة الى المحشر فان قيام الموتى يسبقه من قلب
انظام الكون حتى تبعثر القبور عدة من اشراط الساعة كما فصل في سورتي
التكوير والانفطار قال بعض المحققين: الايمان باليوم الآخر يعلم الانسان
ان له حياة في عالم غيبي أعلى من هذا العالم فلا يرضى لنفسه ان يكون
صعياً وعمله لاجل خدمة هذا الجسد خاصة لان ذلك يجلبه لا يلب الى
الا بالامور البهيمية ومن انكر اليوم الاخر يكون اكبر همه لذات الدنيا
وشهواتها وحفظها وذلك أصل لشقاء الدنيا قبل شقاء الآخرة اهـ (٢)
الآية (توفته رسلنا) وآية « قل يتوفاكم ملك الموت » وأما قوله تعالى
« الله يتوفى الانفس حين موتها » فهو اسناد الى الآمر به والذي تقدم
اسناد الى المباشر له وقد عرفت من اللغة نسبة الفعل تارة الى السبب
الاول وطورا الى السبب الاخير وقد عقد الراغب الاصفهاني فضلا
لذلك في مقدمة تفسيره « (واعلم ان كيفية هذا التوفى والقبض وحقيقته

يبحث من في القبور وبالصراط والميزان وهما حقيقيان (١)

من الامور الغيبية التي لا يعلم كنهها وكما ما صح من سؤال القبر وما يتبعه فان امور البرزخ والاخرة من النشأة التي لا نعلمها قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون « وبهذا يحجب عما أورده ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة المنكرين لعذاب القبر من ان المصلوب قد يبقى مصلوباً الى ان تذهب أجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسائله وكذا من أكله السباع وتفرقت أجزاؤه في بطونها أو من أحرق فصار رماداً فانه يعلم عدم احيائه ومسائله ضرورة فان امور الاخرة يوقف فيها على حد ما ورد ولا يسمح للفكر ان يشره الى ما لا يصل اليه منها لان الايمان بانغيب أحد شعب الايمان الاولى . (قال القوشجي) وتكلف القاضي واتباعه الى الجواب في صورة المصلوب بأنه لا بعد في احيائه مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكينة فانه حتى مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عليهم السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وأما الصورتان الاخرتان فان التمسك بهما مبني الى اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا فلا بعد حينئذ في ان تعاد الحياة الى الاجزاء المتفرقة أو بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى اه وانما قلنا اكثر المتأخرين من المعتزلة لان غيرهم وافق أهل السنة قال الطوسي في التجريد : وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وثمرته البحث في شرحه »

« (١) عبارة التجريد : وسائر السمعيات من الميزان والصراط

والحساب وتطائر الكتب بمكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها قال شارحه القوشجي وذهب اكثر المفسرين الى أنه ميزان له كفتان ولسان عملاً بالحقيقة لامكانها وقد ورد تفسيره بذلك في أثر وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى أن الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء . . وكذلك الصراط ورد في الاثر انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون أدق من الشعر وأحد من السيف وحمل بعضهم الورد في آية « وان منكم إلا واردها » على المرور عليه وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قطعاً قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى « سيهديهم ربهم ويصلح بالهم » وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم » وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات وقال الامام الشيرازي في الحكمة المتعالية : من تأمل قليلاً في معنى الميزان وجرد حقيقة معناه عن الزوائد وعن الخصوصيات نعلم أن حقيقته ليس يجب أن تكون البتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غيره فكما أن القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للأثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت ، والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية

وبأن الجنة والنار مخلوقتان الآن (٢) وإن الله ترى في الآخرة
وأما في الدنيا فلا شعري قولان

والسادس الإيمان بالقدر (٣) والحوادث كلها بقضاء الله

وقدوره خلافا للمعتزلة في المعاصي ، ومن أنكر القدر فقد أنكر

يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والعروض
ميزان الشعر والحس ميزان بعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة فميزان
الآخرة ما تعرف به حقائق الاشياء اه مخلصا وأصله من كلام الفزالي
في المضمون الكبير (٢) لظواهر كثير من السمع كآية « أعدت للمعتقين »
وآية « عندها جنة المأوى » وآثار كثيرة وخالف في ذلك أبو هاشم
والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المعتزلة انظر مطولات الكلام (٣) قال
السيد في شرح المواقف : قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدوره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية العادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم انتهى فقول المصنف في المعاصي الاولى حذفه وكأنه سرى له
من قولهم هذا في الارادة فانهم نفوا ارادته لها وهي مسألة اخرى اه
قال تقي الدين ابن تيمية في العقيدة الواسطية : يطابق القدر على درجتين

الاولى الايمان بان الله علم باعمال الخلق واحوالهم من الطاعة والمعصية
 والرزق والاجل بعلمه القديم وكتب في اللوح المحفوظ مقادير الخلق
 وهذا القدر كان ينكره غلاة القدرية قديماً ومنكره اليوم قليل . الثانية
 هو مشيئة الله تعالى وقدرته النافذة وهو الايمان بأن ما شاء الله كان
 وما لم يشأ لم يكن وما من حركة وسكون الا بمشيئة الله ولا يكون في ملكه
 الا ما يريد . ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته ونهاهم عن معصيته والله
 خالق أفعالهم وخالق قدرتهم وارادتهم وهذه الدرجة من القدر يكذب
 بها عامة القدرية اه وقال في كتاب الفرقان : ثم في آخر عصر الصحابة
 حدثت القدرية وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر
 الله والايمان بأمره ونهيه ووعدده ووعيده وظنوا انه اذا كان كذلك لم
 يكن قد علم قبل الامر من يطيع ومن يعصى لانهم ظنوا أن من علم
 ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم ان المأمور يعصيه ولا يطيعه
 وظنوا أيضاً انه اذا علم انهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم انه يفسد
 فلما بلغ قولهم بانكار القدر السابق للصحابة أنكروا انكاراً عظيماً
 وتبرؤا منهم حتى قال عبد الله بن عمر : اخبر اولئك اني برىء منهم
 وأنهم مني برآء : وذكر عن أبيه حديث جبريل . وهذا أول حديث
 في صحيح مسلم وقد أخرجه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة مختصراً
 ثم كثر الخوض في القدر وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه
 في المدينة فصار مقتصدوهم وجهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب
 المنتقم وصار نزاع الناس في الارادة وخلق افعال العباد فصاروا في ذلك

القدرة، ومن ثم قال الامام احمد القدر القدرة (١) وقول الشافعي : القدرة اذا سلموا العلم خصموا ، اراد علم الله بآل العباد ولا ينكره احد

حزبين . النفاة يقولون لا ارادة الاعمى المشيئة وهو لم يرد الا ما امر به ولم يخلق شيئاً من أفعال العباد . وقابلهم الحائضون في القدر من المجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله فقلوا ليست الارادة الاعمى المشيئة والامر والنهي لا يستلزم ارادة الخ (١) أى يرجع الى صفة الذات وهذا أعني اطلاق القدر على قدرته تعالى وارادته — انما هو باعتبار المبدئية له واما باعتبار حقيقة الذاتية فهو وضع الاشياء بمقادير محددة معينة واوزاع معلومة وأحوال متناسقة كما قال تعالى : « انا كل شئ . خلقناه بقدر » أى مقدراً محكماً مرتباً على حسب ما اقتضته الحكمة . قال الراغب يطلق القدر بمعنى جعل الله الاشياء على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة . وقد يطلق القدر على الاسباب التي أوجدها تعالى ومنه قولهم : تجذبك أقدارك . قال بعض المتكلمين : ينفذ القدر ويحصل النظام القدرى اما بواسطة الارواح القائمة بالاوامر الالهية أو بواسطة النفس أو العلية بأسرها أو بواسطة حركات الاجرام السماوية أو بقوة الملائكة أو بتسويل الشياطين المختلفة أو ببعض هذه الاشياء أو بأكملها . فالقدر موجود فى الاسباب المخلوقة التي تصدر عنها مسبباتها ومرجع الكل اليه تعالى لأن كل ما يوجد هو خاضع للقدرة الالهية باعتبار سابق تقديرها ، قال ابن المرتضى الباني قدس سره . في

(الثاني الاسلام) وهو الانقياد والتسليم بالأعمال الصالحة

واركانه خمسة كما في الحديث

اشار الحق علي الخلق : لم يقل أحد ان معنى القضاء والقدر هو الجبر
وسلب الاختيار وكيف يكون كذلك وقد ثبت تعلق القضاء والقدر
بأفعال الله تعالى كما قال : « كان علي ربك حتما مقضيا » وهو سبحانه
مختار بغير شك ولا خلاف . واكثر الاخبار وأقوال السلف تدل على
أن القضاء يرجع الي كتابة ماسبق في علم الله تعالى وتيسر كل لما خلق له اه
وايضاحه كما في رسالة التوحيد : ان هبة الوجود للانسان لاشئ . فهامن
القهر على العمل . ثم علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بارادته وبأن
عمل كذا يصدر في وقت كذا . وهو خير يشاب عليه . وان عملا آخر
شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن
الكسب والاختيار فلا شئ في العلم بسالب للتخير في الكسب وكون
ما في العلم يقع لاحالة انما جاء من حيث هو الواقع والواقع لا يتبدل .
واما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة
علم الله وارادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه
الاختيار فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال
بما لا تكاد تصل العقول اليه اه ومصادفه ما قاله الطوسي في رسالة العلم
في بيان الجبر والاختيار : لاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند
فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى السبب الاول ويعلم انه ليس بقدرة الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل

هو قدرته و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم : لاجير ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين انتهى نقله الشيرازي في الاسفار الاربعة وقال المقبلي في العلم الشاخ : قول من قال في مسألة خلق أعمال العباد انها بتأثير قدرة العبد باقدار الله تعالى واعانته لا بالاستقلال يقال له دع عنا المقدمات البعيدة فلما بخلق الله اتفاقا وادخالها في محل النزاع لفظ لا يصالح للمتحملي بطلب الحق بقي الكلام في احداث الحركة مثلا أى اخراجها من العدم الى الوجود فهي من الله بواسطة مقدماتها لانخالفك في ذلك ولكن اخراجها نفسها هل بمجرد خلق الله أم بايجاد العبد بما مكنه الله أم اشتركا والاخراج شئ واحد بأى عبارة عبرت عنه فدعنا من قولك : خلق . كسب انما نطالبك في المعنى المتعين المتحد وههنا ينفصل الشجار لمريده . وقال الامام البطليوسى في كتابه الانصاف في هذه المسئلة بعد ان حكي مذهب الجبرية والقدرية : ولما تأملت طائفة ثلاثة — يعنى أهل السنة — مقالتي الفرقين معاً لم يرتضوا بواحدة منهما معتقداً لانفسهم ورأوا ان الحق انما هو في واسطة تنظم الطرفين . وتسلم من شناعة المذهبين ، واعتبروا القرآن والحديث ببصار أصح من بصائر الفريقين ، فوجدوا آيات وأحاديث تجمع شتيت المقالين . ونجبر بغلط الفريقين ، كقوله تعالى : « ولولا ان نبيناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا » وقوله في سورة يوسف عليه السلام : « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » وقوله : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فأثبت للعبد مشيئة لاتم الابمشيئة

ربه تعالى ووجدوا الامة مجمعة على قولهم : لاحول ولا قوة الا بالله وفي
هذا اثبات حول وقوة للعبد لايتان الا بعمونة الله اياه ووجدوا الامة
مجمعة على الرغبة الى الله في العصمة والاستعاذة به من الخذلان وقولهم :
الاهم لا تكلنا الى انفسنا فنعجز ولا الى الناس فنضيع ورأوا الله تعالى
قد أثبت لنفسه في محكم وحيه علم غيب وعلم شهادة بقوله : « عالم الغيب
والشهادة » فعلمه الغيب علمه بالاشياء قبل كونها وعلمه الشهادة علمه
بالاشياء وقت كونها واعتبروا أحوال الانسان التي وقع فيها التكليف
وأحواله التي لم يقع فيها تكليف فوجدوا الله تعالى لم يأمره بأن لا يبصر
ولا يسمع ولا يأكل ولا يشرب على الاطلاق انما أمره بأن يستعمل الآلة
التي يسمع بها ويبصر بها ويأكل في بعض الاشياء ولا يستعملها في بعض
فوجب أن يكون بين الامرين فرق ولا فرق ههنا الا انه ممكن من أحد
الامرین وجعلت له استطاعة عليه ولم يكن من الآخر - وكذلك رأوا
حركة يد المفلوج تخالف حركة يد الصحيح فثبت ان بينهما فرقا
ولا فرق الوجود الاستطاعة على وجه لا يقتضي ما توهمته القدرية من
التفويض فلما وجدوا جميع هذا الذي ذكرناه جمعوا الايات والاحاديث
وبنوا بعضها على بعض فانتج لهم من مجموعها مقالة ثالثة سليمة من شناعة
المقالتين منتظمة لكل واحد من الطرفين ارتفعت عن تقصير الجبرية
وانحطت عن غلو القدرية فوافقت قوله صلى الله عليه وسلم : دين الله
بين العالي والمقصر بنوا تفريعا على أصل جل الغرض منه ان لله تعالى
علم الغيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه ثم خلق الانسان فجعل له عقلا
يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه ثم طوى علمه السابق عن خلقه

وأمرهم ونهاهم وأوجب عليهم الحجة من جهة الامر والنهي الواقعين عليهم لا من جهة علمه السابق فيهم فهم يتصرفون بين مطيع وعاص وكلهم لا يعدوا علم الله السابق فيه ، فمن علم الله تعالى منه انه يختار الطاعة فلا يجوز أن يختار المعصية ومن علم انه يختار المعصية فلا يجوز أن يختار الطاعة ولو جاز ذلك لم يكن علم الله تعالى موصوفاً بالكمال والكان كعلم المخلوقين الذي يمكن أن يقع كما علم ويمكن أن يقع بخلاف ما علم وليس في علم الله الامور قبل وقوعها اجبار على مათوهم المجبرون ولا يتم لاحد استطاعة على ما بهم به من الامور إلا بأن يعينه الله عليه أو يكله الى حوله ويسلمه اليه فان عصمه ما بهم به من المعاصي كان فضلاً وان وكله الى نفسه كان عدلاً فاذا اعتبرت حال العبد من جهة الاضافة الى علم الله السابق فيه الذي لا يعدوه وجد في صورة المجبر واذا اعتبرت حاله من جهة الاضافة الى الاستطاعة المخلوقة له والامر والنهي الواقعين عليه وجد في صورة المفوض اليه ، وليس هناك اجبار مطلق ولا تفويض مطلق انما هو امر بين امرين يدق عن أفكار المعبرين ، ويميز أذهان المتأملين ، وهذا هو معنى ما أشار اليه حذاق أهل السنة رحمهم الله من قولهم ان العبد لا مطلق ولا موثق فما ورد من الايات والاحاديث التي ظاهرها الاجبار فهو مصروف الى أحد ثلاثة أشياء اما الى العلم السابق الذي لا يخرج للعبد منه ولا يمكنه أن يخير غيره وأما الى فعل فعله الله تعالى به على جهة العقاب كقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » . واما الى الاخبار عن قدرته تعالى على ما يشاء كقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » وما ورد من الايات والاحاديث ظاهره التفويض

(الثالث الاحسان) وقد فسرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 بالمراقبة والاخلاص فقال ، ان تعبد اللہ كأنک تراه ، فان
 الايمان مبداً والاسلام وسط والاحسان کمال والدين الخالص
 شامل للثلاثة ، هذا جملة ما يجب اعتقاده في اصول الدين ، والباقي
 زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الاثمة يعيرون على اهل
 الكلام كثرة خوضهم فيه لاسيما في صفات اللہ تعالي إجلالا
 له سبحانه ، وآخر قولهم عليكم بدين المعجّاز (١)

فهو مصروف الى الامر والنهي الواقفين عليه ورأى المشيخة وجلة
 العلماء الوقف عن الكلام في ذلك والخوض فيه لقوله صلی اللہ علیہ وسلم
 اذا ذكر النقص فامسكوا . فكان هذا المذهب أحسن المذاهب لمن آثر
 الخلاص والسلامة وهذه جملة قليلة تفصيلها كثير وهو باب ضيق المجال
 جداً والخائض تسبق اليه الظنة بغير ما يستقده فلذلك تحامى الكلام فيه
 بأكثر مما نهينا عليه اه

(١) روى الحافظ الذهبي في كتاب الملوك عن امام الحرمين انه قال:
 يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي الى ما بلغ
 ما اشتغلت به . وعنه انه قال في مرض موته : اشهدوا علىّ اني قد رجعت
 عن كل مقالة قلتها اخالف فيها ما قال السلف الصالح واني أموت على
 ما تموت عليه عجّاز نيسابور . قال الذهبي : هذا معنى قول بعض الاثمة
 ■ عليكم بدين المعجّاز ■ يعني انهم مؤمنات باللہ على طاعة الاسلام لم

يدين ما علم الكلام (ثم قال) وقد كان شيخنا العلامة أبو الفتح القشيري
رحمه الله يقول :

تجاوزت حد الاكثرين الى الغلا وسافرت واستبقيتهم في المفاوز
وخضت بحاراً ليس يدرك قعرها وسيرت نفسي في قسيم المفاوز
ولججت في الافكار ثم تراجع اخ تباري الى استحسان دين المعجائز
وقد وهم المضد في المواقف في جملة (عليكم بدين المعجائز) من
قول النبي صلى الله عليه وسلم قال انقارى في موضوعاته : عليكم بدين
المعجائز قال السخاوى لا أصل له بهذا اللفظ وورد به مناه أحاديث لا تخلو
عن ضعف وقال الزركشي رواه الديلمي عن ابن عمر بافظ : اذا كان
آخر الزمان واختافت الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء : وسنده
واه بل قال الصغاني موضوع اه وقال السيد الشريف في شرح المواقف
لم يوجد في كتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال : ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى « هو الذى خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مؤمن » فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجائز اه وفهم من هذا
الاثر البعض ان دينهم التقليد المحض فرد المضد والسيد بأن المراد بهذا
الاثر التفويض الى الله سبحانه فيما قضاء وامضاء والانقياد له فيما امر به
ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد اه بذلك
عليه احتجاج المجوز المذكورة بالاية الكريمة ولا حجة للمقلد فافهم

قال ابن تيمية في كتاب الفرقان : السائف لم يذموا جنس الكلام
فان كل آدمي يتكلم ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله

به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو
 حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل مثل متكلمة
 الجهمية ونحوهم اهـ ولذا قال السيد المؤيد بالله فيما نقله عنه في ايثار الحق
 ان الاولى ترك الخوض فيما لاتمس الحاجة الى معرفته من علم الكلام
 (وفيه أيضاً) يذنب من كل مكلف أن يطرح العصبية ، ويصحح النية ،
 ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ولا يقدم عليها ماقله
 فانه اذا نظر كذلك في كل امرين متضادين فيما يحتاج اليه يجد ترجيح
 الحق منهما على الباطل بيناً لا يدفع ، مكشوفاً لا يتقنع ، فان الفطرة التي
 خلق الله لك تدرك القوي من الضعيف في تلك المباحث وان كثرت
 الامادق وغمض جسدك ان عينك المبصرة تدرك جميع المبصرات
 وان كثرت فمادق على فطرتك في العلوم تركته لا سيما مع دقة الشبه
 المعارضه له ولم تكلف فيه مالم تعلم مثل ما اذا دق على بصرك من المراثيات
 تركته كبعض الالهة في أوائل الشهور سيما مع القتر والغيم (وفيه أيضاً)
 عن السيد المؤيد بالله : قد ألهم الله تعالى وله الحمد والشكر والثناء الى
 أسهل طريق وأخصره في علمي الي اليقين والنجاة ونصرة طريق الصحابة
 والسلف التي علم تقربهم عليها بالضرورة من الدين وهي فطرة الله التي
 فطر الناس عليها فان الله تعالى قد نص على أن دين الاسلام هو الفطرة
 بقوله : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم »
 (قال جامع هذه التلميذات جمال الدين الفاسي)

هذا آخر ما قصدنا تليقه ، وتوخينا تحقيقه ، فله الحمد على جزيل الانعام ،
 ونسأله العاقبة وحسن الختام ؛ وكان جمع هذه التلميذات كلها مختلصاً من فراغي
 من مهدياتي الليلية والنهارية في نحو من اربعة اشهر آخرها منتصف ربيع الاول
 عام (١٣٢٥) بدمشق الشام ، عمر الله ربوعها بالعلم والصلاح مدي الدوام ؛
 آمين ؛ والحمد لله رب العالمين

صواب	سطر خطأ	صحيفة
الوعاظ	الوظ ١٥	٩٧
والفرض	والفرض ١٦	٠٠
والعرضى	والفرضى ١٠	٩٨
الاشتغال	الاشغال ٠٢	٩٩
الموثق	الموثق ١٢	٠٠٠
عجب	عجيب ٠٥	١٠٠
ثم قال ان عن الخ	ثم قال عن ان ١٥	١٠٤
ثم	ثم ٠٣	١٠٤
وليس في كلام العرب بهذا المعنى وأما الجواهر المعروفة وهو اللؤلؤ — فمعرب وقيل عربي والمعرب ما استعملته العرب وليس من الخ	وليس في كلام العرب ١١	٠٠٠
في الموازنة	في الموازنة ٠٩	١٠٦
وعلى	وفي ١٦	١٠٧
لقوم	للقوم ٠٧	١٠٩
لألفة	لألفة ١٤	٠٠٠
لايخلو	لايخلو ٠٥	١١٠
أما	أو ٠٧	٠٠٠
شيء	بشيء ٠٢	١١٢
تقرؤها	تقرؤها ٠٣	٠٠٠

صواب	سطر	خطأ	صحيفة
والاصح	٠١	الاصح	١١٥
وينشر من	٠١	وينشر	١١٨
الحقء مسبلا عليها الخ	٠٥	الحقء	٠٠٠
ولم	٠٤	ولما	١٢٢
لم	٠٦	لما	٠٠٠
لان	١٣	لا	١٢٣
بخاصة أو حقيقة	١٦	بخاصته أو حقيقته	٠٠٠
العقل	٠١	للعقل	١٤٥
آثره	٠٢	آثره	١٤٦
الوجهين	١٣	لوجهين	١٥٥
عابهم	١٥	عابهم	٠٠٠
بواسطة خلقة الخ	٠٩	بواسطة	١٦٣
المقاتلين	١٨	المقاتلين	٠٠٠
لا تم	٢١	لا تم	٠٠٠
والسيد عليه الخ	١٧	والسيد	١٦٧
ونسأله يمن الخ	٢١	ونسأله	١٦٨

﴿ تصحيح خطأ ﴾

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
ودفن	ردفن	١٩	٥٤
يزول	نزول	١٤	٥٦
أوائله	وائله	١٥	٥٨
زبد	ازبد	١٦	٥٥
تواتر	تراثر	٥٥	١٠
لانتفاء	الانتفاء	٥٨	٥٥
لوجوده	وجوده	٥٩	٥٥
قول	قوم	١٨	٥٥
مساواته	مساوته	١٠	١٢
قال	ال	١٤	٥٥
اليد	يد	١٣	١٤
بل أول واجب	أول واجب	٥٤	١٥
الاضطرار	الاضطراب	٥٨	٥٥
يتفرع	بتفرع	١٤	٥٥
فيحتمل	فيتحمل	١٧	٥٥
في	هي	٥٣	٥٥
لان	لانه	١٢	١٧
واسما	واسما	٥٧	١٩
سبقة	سقه	٥٤	٢٢
خاطر	علم	١٤	٢٣

صواب	خطأ	سطر	صحيفه
يحتج	يجمع	١٦	٢٦
حجتيهما	حجيتهما	١	٢٥
أو الاجتماع	والاجتماع	٠٦	٢٦
لمعني	المعني	١١	٠٠
عندهم	عنده	٠٧	٢٧
اللفظ	اللاقط	١٦	٢٨
في الفيته	في انفية	١٠	٣٠
ولمائله	ولمائله	١٥	٠٠
تعددتها	تعددته	١٥	٣١
الشبه	المشبه	١	٣٣
الشبه لا	الشبه	٩	٠٠
تفرمها	تفرمها	١٨	٣٦
وعدمهما	وعدمها	٢٠	٠٠
أو متواترة	أو مواترة	١٨	٣٧
لا ارشادا	ارشادا	١٥	٣٨
ويبرزه	ويبرزه	٩	٣٩
أو يقول	أو يقول	٣	٠٠
بسيها	بسيها	١	٤٠
جزء قياس	جزء	١٦	٤٢
فهما	فيها	٠٤	٤٤
أو اياكم	واياكم	٧	٤٥

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
بينهما مشترك	بينهما	٠٥	٤٧
علية	عاليه	١٤	٠٠
الصورة	الصررة	٠١	٤٨
أى ان	اى	١٥	٠٠
لا سبقيا	اوسبقيا	٠٤	٥٠
لله	الله	٠٧	٥٣
سقمها	ساقمها	٠٨	٥٥
الاسلام	لاسلام	٠٥	٠٠
الجزم	الجرم	١٦	٦٠
الجزم	الحزم	٠٦	٦٣
اصطلاحهم	اصلاحهم	١٠	٦٤
معيا	مقيا	٠٦	٦٥
المقاصد	المقصد	٠٧	٠٠
ذهنك	بذهنك	٠٣	٧١
للموضوع له	للموضوع	١٥	٧٥
كالوجود في	كالوجود	١٦	٧٧
الواجب			
والممكن أو			
التقدم والتأخر			
كالوجود			
الكل	لكل	١٤	٧٩

صواب	خطأ	سطر	صفحة
دلالة	دلالة	١٦	٨٠
الحلو	الحلو	١٣	٨٨
حجراً أو لا حيواناً	حجراً أو لا حيواناً	٠٨	٨٩
أما لا شجرة أو لا	أما لا شجرة الخ	١٠	٩٠
حجراً أو لا			
حيوان			
بماح	لماح	١٩	٩٣



فهرست

﴿ كتاب لقطة العجلان مع مهمات مباحث شرحه ﴾

صحيفة

- ٣ خطبة الكتاب والشرح وبيان ان المتن رؤوس مسائل أربعة علوم
أصول الفقه — والحكمة — والمنطق — والتوحيد
- ٤ ترجمة المائتين (الزركشي)
- ٥ فصل مدارك العلوم ثلاثة حس وخبر ونظر الخواص الظاهرة والباطنة
- ٦ بحث الادراك للخواص أو للنفس
- ٨ الخبر واتقسامه الى متواتر وشروطه
- ١١ حد المستفيض
- ١٢ بيان الآحاد
- ١٣ الخلاف في القطع باحاديث الصحيحين
- ١٣ النظر ومباحثه
- ١٥ الخلاف في محل العقل وتصويب انه الدماغ ودائمه
- ١٧ بحث التحسين والتقييب ومدخل العقل فيهما
- ١٨ بحث انحصار الذات في العلوم والاعارف وما عداها دفع آلام
- ١٨ (فصل) مدارك الحق اربعة الكتاب والسنة الخ
- ١٩ ثلاثة أدلة الشروع على عشرين وتعييدها

- ٢٤ بلوغ الأدلة بسبر الشارح الى احدى وخمسين دليلاً
- ٢٤ رجوع الأدلة كلها الى المنافع والمضار على رأى الرازى — والى المصالح المرسلة على رأى الفلوفى ودليلهما فى ذلك
- ٢٥ تقسيم دلالة الكتاب الى فعل وقول والثانى الى نص وظاهر وعموم ومفهوم ومباحثها
- ٢٧ تقسيم دلالة السنة الى قول وفعل واقرار
- ٢٨ تقسيم السنة القولية
- ٢٩ بحث الفعل النبوى والاقرار
- ٣٠ الاجماع والقياس واركانه وأقسامه
- ٣٣ (فصل) أربعة اقسام علمها دلائل الحدود والمواد والاعتمادات
- ٣٤ بحث مطالبة النافى بالدليل
- ٣٥ (فصل) فى الدلائل واتقسامه الى عتلى ونقلى ومركب منهما
- ٣٦ اشراط الرازى لافادة الدلائل التنفيذية القطع عشرة أمور
- ٣٧ تحقيق ان النقل يفيد القطع بقرائن
- ٣٨ لليقين مراتب علم وعين وحق
- ٣٩ حاجة الدليل الى مقدمتين صفري وكبرى وانه لا يتم الا بهما
- ٤١ المنفردتان اما عتائتان أو سمعيتان أو مركبتان منهما
- ٤٣ تبعية النتيجة أخس المقدمتين وبيان الركن — والعملة — والشرط
- ٤٤ تقسيم القياس الى اقترانى وإستثنائى
- ٤٦ بحث الاستقراء والمثيل والمناقشة فى ككون التماسح يحرك فكه
- الاسفل عند المضغ

٤٨ (فصل) المافى الى الاستحالة اربعة ، الدور — وتريفه — وطريق
الانفصال عنه

٥٠ الثاني التسلل وبيان استحالة

٥١ الثالث الجمع بين النقيضين ووجه استحالة

٥٢ الرابع الترجيح بلا مرجح والخلاف فى استحالة

٥٣ كل مركب لا بد له من احدى اربعة المادية والصورية والفاعلية والفاعلية

٥٤ (فصل) كل معلومين لا بد بينهما من نسب اربع المساواة والمباينة

والعموم والخصوص المطلقين ومن وجه

٥٦ (فصل) فى بيان انقيضين والضدين والخلافين والمثلين

٥٨ التقابل اربعة انواع تقابل التضاد — والتقابل بالنفى والاثبات —

والملك والمعدم — والنضائف

٥٩ (فصل) فى العلم والخلاف فى تريفه وتقسيمه الى ضروري

ونظري ومباحثها

٦٢ تقسيم العلم الى تصوري وتصديقي والخلاف فى تفاوت العلوم

٦٤ (فصل) فى التعريف وانقسامه الى حقيقى ورسمى ولغظى ومباحثها

وشروطها

٧٠ بيان ان الحد لا يكتب بالبرهان

٧٢ فصل فى مباحث الالفاظ فيه تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب بحث

الاسم عين المسمى أو غيره ومنهنا الخلاف

٧٤ نسبة الاسم الى مسماه على خمسة اقسام التواطؤ والتباين والاشتراك

والترادف والتشكيك وتعريف كل

- ٧٨ تقسيم الدلالة الى مطابقة وتضمنيه والتزامية ومباحثها
- ٨١ تقسيم السكلى الى طبيعى ومنطقى وعقلى
- ٨٢ الخلاف فى وجود السكلى الطبيعى
- ٨٣ الفرق بين السكلية والسكلى والجزئية والجزء والخلاف فى كلية الضمير
- ٨٤ السكليات الخمس
- ٨٦ فصل فى التصديقات والنقضية وانسجامها
- ٨٧ البحث فى تركيب المنفصلة من أكثر من جزئين
- ٩٠ أجزاء الحملية والشرطية
- ٩٣ (فصل) مواد البرهان ثلاثة عشر صنفاً وهى الاوليات الخ
- ٩٧ (فصل) الخطأ فى القياس اما لفساد مادته أو صورته
- ٩٨ (فصل) هل المنطق علم أولاً وفيه الخلاف فى الاشتغال به
- ٩٩ تقسيم القياس النظري الى برهاني واقناعي وجدلي وسوفسطائى
- ١٠١ (فصل) المعلوم ينقسم الى موجود ومعدوم والخلاف فى الاحوال والامور الاعتبارية
- ١٠٥ المقولات العشرة
- ١٠٨ بيان أنواع الاعراض الاحدى والعشرين
- ١١٠ فناء الاعراض وثمة مباحث المعدوم
- ١١٢ الخلاف فى ان الوجود عين الماهية أولاً
- ١١٣ (فصل) فى العالم وانقسامه الى روحانى وجسمانى
- ١١٤ مباحث فى الافلاك والعناصر وتنبهات الشارح الى ما نقض من قواعد الهيئة الاولى

- ١١٩ (فصل) الجدل مطلوب شرعا
- ١٢٠ شرط الغزالي للمناظر أن يكون مجتهداً الخ
- ١٢٢ (فصل) امهات المطالب أربعة هل ولم وما وأي
- ١٢٤ • في السبب والشرط والمنازع
- ١٢٦ ■ قال المتكلمون يعرف الشيء بأكثره وبحسب ذاته وبالمشاهدة
- وان الباري يعرف بالاول وفيه كلام لابن رشد وللغزالي يوضح ذلك
- ١٤٥ ما قاله ابن حزم في الحشوية
- ١٤٦ تبرئة الخنالة مما نسب اليهم من قديمة صوت القارئ ومداد
- المصاحف من مناظرة ابن تيمية بمجلس والى الشام وملخص كلام
- السلف فى كلامه تعالى
- ١٤٩ الايمان باللائكة — وبالكاتب المنزلة
- ١٥٠ تحقيق ان تسمية ما عدا الصحيحين بالصحيح اصطلاح لجامعها
- وأنها لا تلحق بالصحيحين
- ١٥٠ بيان ان مرجع العقائد الى القواطع لا الى الآحاد
- ١٥٠ وجه افضلية القرآن على بقية الكتب المنزلة
- ١٥١ وجه تفاضل آي القرآن وسوره
- ١٥٢ وجه اعجاز القرآن
- ١٥٤ الايمان بالرسل وعددهم وتفاضلهم
- ١٥٥ تحقيق عصمة الانبياء
- ١٥٦ الايمان باليوم الآخر وبحث قبض الارواح والبعث وعذاب
- القبر والسمعيات

- ١٥٨ تحقيق في الصراط والميزان ووجود الجنة والنار
- ١٥٩ بحث القضاء والقدر وأفعال المكلفين وهو من المباحث المهمة
- ١٦٦ بحث الاسلام والاحسان ومن كان يعيب كثرة الخوض في الكلام
والبحث في قول بعض الائمة عليكم بدين العجائز



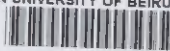


349.297:Z37LA:c.1

الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد

نقطة العجلان

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01026518



349.297

Z37LA

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
LIBRARY

349.297

Z378A